کتب همراه ... اسم

احکام ابرار جلد	تهذیب الاحکام ... جلد	مطول جلد	مبسوط جلد	[illegible]
حک جلد	جواهر جلد	شرح لمعه جلد	شرایع جلد	[illegible]
زبده جلد	کتب ... جلد	مختصر جلد	عصام جلد	زاد ... جلد
شمسیه جلد	صمدیه جلد	مفاتیح ملامحسن جلد	... جلد	[illegible]
... جلد	[illegible]	رساله ... جلد	عدة الاصول جلد	حاشیه ... جلد
... علاصدرا جلد	کتاب ... جلد	... جلد	... جلد	ارشاد ... جلد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله مخرج العقل الفعال ومبدع النفس الكمال معلق الصور بالمواد
ومؤلف النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الفلك لا في المركز والاين بل عليه
ومكون الكائنات من تغاير الامهات له المجد والبقاء في البدو والرجوع ومنه الجود
والعطاء في الآخرة والاولى ونسأله ان نصلي على اشرف نفس عبر الرسالة
وسر الامانة المبعوث الى سيدنا محمد وآله المتحلين بالاخلاق المرضية المتخلين عن الآثار
البشرية عليهم الصلوة والثناء ولهم الحمد والدعاء وبعد فيقول الفقير الى الله الغني
محمد ابن ابراهيم الشهير بصدر الشيرازي عفي عنهما لما تلألأت القوانين الحكمية
والاصول الدينية على ان اجل الذخائر والسعادات وافضل الوسائل الى
الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتعيين القواعد اليقينية
اذ هي انفس ما يشتاق اليه النفوس الانسانية وتنتقش به العقول الهيولانية وبها
تفضل الانسان وترقى على الاشباه والاقران سالكا سبيل العرفان غير محتجز
في حجب الحدثان وظلمات الكفر والحرمان فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة
من دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها وكنت شديد الاشتغال في سالف الاوان
بتنبيه كثير التوجه في اوائل الريعان الى تفهيمها حتى ظهر لما سمع من تقدمني من علماء
الاعصار ووصلت الى غاية افكار من سبقني من علماء الادوار فرقمت ما سنحت لي من نخبة
العرشية اثناء سطوعها من الردود والاحكام وجادت به قريحتي الحرجة حين التشغل بمباحثتها
من النقض والابرام ارقاما مشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف
والجمع والتأليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم مساعدة الزمان ومعاندة
اهل الدوران ولما كثر التماس بعض المترددين الي المشتغلين بقراءة الهداية
للحكيم الكامل والنحرير الفاضل اثير الدين مفضل الابهري لدي ان اكتب لها شرحا
جامعا لشتات ما استفدته من الاشارات لهم وتنبيهاتهم واستنبطت من ايماءات

الفلاسفة

الفلاسفة وتلويحاتهم بحيث يستغني الدارس لها بما تحدثت به او الهمت الهاما وتأييدا من الله
وملكوته فشرعت فيه اجابة للملتمس واقتباسا لمقتبسه مجتهدا في كشف المطالب والعبارات
جاهدا بتوضيح المقاصد والبيانات حائدا عن طريقة الذين يحبسون ظواهر الالفاظ
ولا يدركون بواطن المعاني ومن استفتح بعين عقله في زبدة المعقولات وسنة التقليدات
يهتدي بالتعمق في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل الصواب ويرى لطائف افكار لا
تكاد توجد في مسطورات كتب الحكماء ودقائق اسرار لا يشير اليها الحكماء في الاعصار والمسؤول
ممن جبلت سريرته على العدالة والانصاف والمأمول ممن تجنب الغريزة من الجور والاعتساف
ان يصلح مواضع الخطأ والخلل ويصحح مواقع القصور والزلل بشرط المهارة والتفطن
الفائق مع الامعان والنظر اللائق ولنبتدئ قبل ان نشرع في المقصود بتعريف الحكمة
وبيان انقسامها مستعينين بولاة العقل ومفيض الجود فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية يستفاد
بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب في حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات
لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى
وذلك بحسب الطاقة البشرية فهي تنقسم على قسمين الاول هو الحكمة النظرية ومثاله العلم بان
العالم محدث وان له صانعا قديما قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني
هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يكتسب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة
الملكات الرذيلة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم
الا ان الاول علم بشيء لا اثر لنا البتة فيه بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني
علم بشيء يكون الغرض تحصيل العلم به ادخاله في الوجود او منعه من الوجود والحكمة النظرية اشرف
من الحكمة العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء
اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال
ادون منزلة من المعارف الالهية والعلوم القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون
منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا فان ما تستكمل القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون
اشرف مما به تستكمل القوة العملية وهو الحكمة العملية لان هذه المرتبة العالية في النفس وهذه هي

الحسبة الاستقلالية ولذلك يدوم الاول ولا يدوم اما بخلاف الثانية فانها قد يزول عنها بالكلية والكلام
الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين قال الله تعالى حكاية عن الخليل صلوات الله
على نبينا وعليه رب هب لي حكما والحقني بالصالحين المراد من الحكم تكميل القوة النظرية والمراد من
قوله والحقني بالصالحين تكميل القوة العملية وقال الله تعالى خطابا لموسى على نبينا وعليه السلام
فاستمع لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني فقوله لا اله الا انا اشارة الى كمال
القوة العملية وقوله تعالى حكاية عن عيسى على نبينا وعليه السلام قال اني عبد الله اتاني الكتاب
وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت كل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال واوصاني
بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة الى كمال القوة النظرية واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات اشارة الى كمال القوة العملية وقوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات
ايماء الى جمع اشارة الى كمال هاتين القوتين فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة ان كمال الانسان
محصور في العلم والعمل وبها يحصل الاحاطة بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات ثم لما قسمت
الامور الى ما لا يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به حكمة نظرية التي غايتها استكمال
القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست متعلقة بكيفية عمل
او كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ العمل لحصول العقل بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا
وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق بعد ما
تستكمل القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي بامور متعلقة بكيفية عمل او كيفية مبدأ عمل
من حيث هو كذلك قسموا الحكمة النظرية بثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام
في نحوي الوجود العيني والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة و
الاقسام الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول و
الكلي والجزئي وغير ذلك فان ما يقتضي منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار
والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى فانه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى
بالفلسفة الاولى اي الشبيهة بالاله علما وعملا ولما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا
التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى تقدمه على ساير العلوم رتبة ومنه الالهي

الذي هو من المفارقات المسمى بالثيولوجيا اي معرفة الربوبية وموضوع هذين القسمين
اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان
الوهم يجردها تجريدا ما ولا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد
سمي الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالمربع والمثلث والمدور والكرة
والمخروطة والعدد وخواصه فان هذه امور يفتقر الى المادة في وجودها وانما سمي بالرياضي
والحكمة الوسطى لان النفس ترتاض به من حيث ينتقل عما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن
عن المحسوس بالكلية فهو واسطة الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهي وعلوم
التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او
ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة
تاليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب ومنها ما يتعلق بامور مادية
لا يتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا تستغني في فرض وجودها عن التغير وخصوص استعداد
فالانسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم وعظم والعظم الا في الف بخلاف
التقعير وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث ان له مبدأ حركة او
سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الالهي صاحب الاشراق قدس الله
نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من الاقسام الاولية
للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة او كثرة من غير ان يصير
رياضيا او طبيعيا فيكون الوجود زائدا لا يحتاج الى المادة من حيث هو ووجد عددا لا في
الوهم ولا في العين فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار
وهو لا يقع في الاعيان الا في مادة فمع هذا افارق الحساب الهندسة فما ذكره من
بناء على التقسيم المشهور ودخوله في ضابطة العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط
في العلم الاعلى عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على صحة
التجرد دخل موضوع الحساب فيه فما تم التقسيم المشهور فالاجود ان نقسم العلوم الى
ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الاعلى والذي

ازینجا نوشتم و [illegible]
ورا [illegible]

والذي موضوعه نفس الوجود اما ان يفتقر في فرض وجوده وقوعه على مادة مخصوصة الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول المنطق في الالهي واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث انها متعلقة بالاخلاق والملكات فهي ايضا ثلثة اقسام لان التدابير البشرية والسياسات الانسانية لا تخلو اما ان تختص بشخص واحد فقط او لا الاول هي الحكمة التي بها يكون الانسان في معيشته الدنيوية فاضلة وحيوته الاخروية كاملة وتسمى علم الاخلاق والتي لا تختص بشخص واحد بل لا بد فيها من شركة يتم بها الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثالث قسمين لان المدنية تنقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وسمى الاول علم السياسة والثاني علم النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية تثليث هذا او لا نافي المنافي لدخول احد القسمين في الاخر عنده من تثليث القسمة ولافلاطون كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك وقد صنف المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة ولخصه المحقق الطوسي قدس سره في هذا الاقسام الاصلية ولحق ادخال المنطق في الحكمة وجعله من اقسام النظرية كما فعله الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج منها العلم بتقاسيم الوجود ومن الامور العامة وما اجيب به عنه من ان الامور العامة هناك ليست موضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فلا يخرج من تلك تشتغل عنه وكذا انه جعلها مشتغلات دون المبادي اذ لا فرق بين الوجود بما هو موجود والوجود والممكن بما هو ممكن والا كما نص عليه الشيخ في الشفاء وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي وتقدم الاول لكونه على آلة وتاخر الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات وذات التعليم التدريج من المحسوسات الى المعقولات ومن الاسهل الى الاصعب الا انه بعد اقتدار بالمعلم الاول ترك الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة

بحث الاغراض

البحوث عنها في الهيئة وعن قسم الحكمة العملية بالمرة لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه واتم تفصيل ورد ذلك بان كون الامور التي يبتنى عليها مسائل علم الهيئة موهومة مفروضة غير متحققة الوقوع في نفس الامر غير مسلم سيما الدوائر والخطوط والنقط التي يتعين بالحركة كالمناطق والميول والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه صريح في ان هذه الامور كما يوجد في الجسم بسبب التقطيع كذلك يوجد بالحركة ايضا وكون ادراكها مما يتعلق بآلة الوهم ولها مساعدة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا يقتضي رفض العلم الذي يبتنى عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهي والطبيعي والمحقق على ما ذكره بطلميوس في صدر كتاب المجسطي بل النظر في هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان على دقائق صنعه ناظم الوجود ولطائف حكمة خلاق الخير والجود والنفس عظيم وآثره شديد في طلب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الآخر في الشرف والفضل فكل قد مال الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم والحق ان الحكم بفضيلة احدهما مطلقا على الآخر غير سديد بل كل واحد افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبادئ للحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري اشرف من العرض والعرضي والثاني ان القوى التي في الاجسام لها تاثير والعلية والكيفية ولو جعلت معلولة تابعة للقوى الجسمانية والنوع افضل من التابع والثالث ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الآن ويعطي اللم افضل والرابع هو ما ذكر من ان الطبيعي موضوعه امور حقيقية واقعة في الاعيان والحساب والهندسة اكثرها مبني على التوهمات والامر المحقق الذي له وجود في نفسه اشرف من الاوهام الخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل العلوم والنفس هي العادة الماسحة وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف الكمالات بعد اثبات المبدإ الاعلى ووحدانيته والجواهر معرفتها لا تستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان التقرب الى العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي فلو

اشرف من الطبيعي لوجوه منها انه قسم الا الامور المجردة عن المواد بالكلية فهو واسطة
الا الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية والفسحة هناك
لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر ومنها ان الامور الرياضية اصفى و
الطف والذوات من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط في براهين
العددية او الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي
والطبيعي من جهة ما هو شبيه واحرى لا بالتعيين اما الاول فلكونه ما وراء مدركات
الحواس بالكلية واستغراقه عن احاطتها به واما الاخر فبتعسر حال العصر وخفاء حال المغشوبات
لا غشية الجسمانية على العقل لتسلط الحواس على ادراكها ولو ذهبت الا احصاء ففي بل
ذلك العلم وما فيه من العجايب والغرايب لا دري ذلك الا المطوبين بالغ واما ما ذكره
شيخ الاشراق من انه كان في الزمان القديم من شان الصبيان الاشتغال بالعلوم
الرياضية واستدلاله بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال بالعلوم الرياضية في اخر
عمره ولم يتركه وذلك لهجوم الواقعة التي قتل فيها علة لتاخير النظر الاكبر مشتغلا
بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة ولم اتفرغ للنظر في الرياضيات
لشدة ستعراقه بهذا فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية بل الا على العلوم
الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المعارف
والمبادي والابحاث المتعلقة بها ولا شك في افضلية هذه العلوم على الرياضي
وعلى سائر العلوم وكون الصبيان كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل على
خساسته بل هو علم عقلي شريف وللعلم المتخيل فيه معاونة شديدة ولكون المتخيل
فيه معاونا والمستولي على الصبيان هو المتخيل والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه
ليتمرن اذهانهم ويدرب عقولهم على قبول الحق ودفع الصدق والتعقد فاقطن
سبقنا على شرح ما سوى المنطق وهو القسمان الاخران من هذا الكتاب مستعينين بمفيض
الحق وملهم الصواب القسم الثاني في الطبيعيات التي هي احد قسم الحكمة النظرية وموضوعها
الجسم من حيث تعالمه على قوة التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة

شق طقة على زوايا قائمة ومعنى الجوهر الذي جرده جنسا ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا
عنه الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جنسا لكان فصل المقسم مقوما لحقيقة ومقوما الجنس
من حيث هي بيان ذلك ان الفصل المقسم لا يحتاج اليه الجنس في تقومه من حيث
هو هو لانه خاصة للجنس كما ان الجنس عرض عام له بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فانه
كالعلة المعدة لوجود الجنس لا لتقومه بحسب بعض الملاحظات التفصيلية التي تعقل
فاذا كان ماهية الجنس هو الوجود بما هو موجود مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان
فصله الذي يحصل وجوده يقوم ماهيته اذ ماهيته الوجود لا غير واليضا لزم من انعدام شيء
من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجوهر كلها واجبة الوجود تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا ولا ايضا الشيء الموجود بالفعل يصلح لان يكون عنوانا لحقيقة
الجنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الا تخصيص الشيء بالممكن كما في الحواشي القطبية
والا لكان كل من علم ان شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن التعقل بشيء
من انواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته وصورة الجوهر جوهر
كما ان صور الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات وماهية الجوهر
ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه فان معنى الجوهر الذي
يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كانت
وجودها في الخارج لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان
ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر جوهر لانه موجود لا في الموضوع بالمعنى المذكور اي
فيه اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع كالمغناطيس الذي في الكف او في الخارج
الكف وحمل الجوهر بهذا المعنى فقط لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه جذب الحديد اذا قابل
الحديد فقوته جذب الحديد سواء وجد في الكف او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا المعنى
على الانواع التي تندرج تحته يكون لذواتها لا لعلة كما هو شان الذاتيات من انها لا تعلل
واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها
فلا محالة يكون لسبب لان حقيقتها امكانية لا يكون موجودة الا بسبب واذا لم يكن

حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشر الا بالـ
كحمل الجنس الذي لا يعلل فلم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء والا لصار باضافة سلبي اليه
اليه وهو قولنا في الموضوع جنسا للاعراض بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في مدارك
حكمائهم وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود
الذهني لان الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه ان
وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده
في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين المقولات العرضية وكذا بينها و
بين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات
في الذهن ولتسع منها في الخارج واما ما اورد من انه على تقدير كون الصورة العقلية
جوهرا وعرضا يلزم كونها جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء
القسمة والنسبة عليها فمندفع بانه ان اريد بالكيف ماهية حقها ان تكون في حقيقتها
بحيث لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا
المعنى جنس من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق له جنس عال لها باعتبار هذين
القيدين حتى انهما متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وهكذا في
باقي المقولات وان اريد به عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو
بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في بحث العرض فلا
تنافي بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت
مقولتين بهذا التقرير كلامهم على وجه يطابق مرادهم واعلم ان ليس معنى قولهم ان
كليات الجواهر جواهر ان الكلي من الجوهر الذي في الذهن وله محل مستغن عنه هو الذي
فانه قد تزول عنه صورة الجواهر ولتقوم اليه يكون بحيث توجد تارة في الخارج لا في
في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث
يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه
حتى يرد عليه انه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي مكان

مكان الجزئي فان كان الكلي الذي وانه في العقل يستحيل وقوعه في الاعيان مستغنيا فيها
عن موضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد
بالكلي الكلي الطبيعي اي الماهية بلا شرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص
وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب ماهيته فان ماهيته شانها ان يكون موجودة
في الاعيان لا في موضوع اي انها معقولة عن امر من شرطه وجوده في الاعيان ان
لا يكون في موضوع والتمثيل بالمقناطيس انما يكون باعتبار ان ماهيته تقتضي جذب الحديد
مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا لكف الانسان ولم يجذب الحديد
او وجد مقارنا لجسم حديد جذبه لم يلزم ان يكون انه مختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد.
بل هو في كل منهما طبيعة واحدة وهو ما من شانه جذب الحديد فان قلت قد صرح الشيخ
في الهيات الشفاء بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب ماهيتها وان صدق
عليها الجوهر صدق اللوازم التي لا تدخل في لوازم الملزومات حتى لا يلزم ان يكون للفصل فصل
الى لا نهاية واذا لم يندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شيء من بواقي
المقولات التسع العرضية مع صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم مفهوم العرض
عرض عام للمقولات التسع في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع
الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم
العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات
بالذات كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء هذا والموضوع لكل شيء على ما يؤول اليه
محصل كلام المحصلين من الثلث بين هو الذي اذا قيس الى ذلك الشيء لا يكون متقوما به اي
من حيث ماهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لم تكن موضوعا بل مادة
لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث ماهيتها وتكون موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي
وساير الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا والمراد من الامكان في تعريف الجسم
الامكان بحسب نفس الامر من زيادة قيد العرض لادخال الفلك ولا يغني عن قيد الامكان
اذ ربما لا يتحقق بالفعل وقتا ما وليس المراد منه العرض التقديري ليختل طرده بالجواهر

الجزء بل المراد التجوز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات وقال الامام الرازي المراد من
الامكان المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادي ليلا يخرج ما يكون
الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة وما يكون حاصلا على
طريق الوجوب كالاجسام الفلكية وقال ان الكرة المتحركة يتحقق فيها قطر بالفعل
انتهى اقول الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم لما لم يكن من شرطه ان يتحرك ولا يجب ان
يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التناهي وحيثية التناهي ليست بعينها
هي حيثية ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم في ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا
بل الحكم عليه بذلك يعرف من البرهان فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ في الشفاء ليست
بواسطة المحور او خطا اخر وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة ابعاده السطحية والخطية
لانها متاخرة عن ماهية الجسم ووجوده بل الجسم في مرتبة ماهيته صالح لان ينتزع منه الابعاد
الثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا او غير متناه فالابعاد المعتبرة
المفروضة في الرسم او الماخوذ في الحد هي الابعاد المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا
الابعاد السطحية الاطرافية التي يكون في المكعبات وامثالها كيف ولو كان كذلك لصدق
التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لانه لا يخرج منهما من قيد
الجوهر لانا نقول فعلى هذا يمكن ان يؤخذ في التعريف بعد ما فذكر الابعاد المتقاطعة على
الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهري واما ايضاح
لتمام الحد واشعار بان المعتبر في الجسم قبوله للابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا
للابعاد كثيرة لا على هذا النحو وان في اوله واعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف
الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابل لعروض
الابعاد الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول
الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها لان الجسم عبارة عن
مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة
الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق ا

يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الفعلية والحصول فا
الصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزء من القابل واذا القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى
بالذات غاية ما في الباب ان يكون قابليتها للابعاد يتوقف على تلبسها بالصورة
لانا نقول هنا ليس بمعنى القوة والاستعداد بل بمطلق الاتصاف وهذا المعنى قد يجامع
الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية وهو من خصائص الهيولى لا
المعنى الثاني وتوهم الابعاد وفرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث الابعاد
في الخارج يتوقف على وجودها كما ستعلم والمعتبر في تحديد الجسم هو ذاك لا هذا وبهذا
التحقيق ايضا علم ان جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد الحاصلة فيه في الخارج واعترض
ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور
العدمية ان جاز فانما يجوز في الماهيات البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل والجسم كذلك
لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا ولتركبه من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا
ما يعبرون في الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي
يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على الحدود المشتركة وفي حد الرطب انه القابل للاشكال
بسهولة وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات وفي حد الهيولى الجوهر
المستعد فقد عبروا بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مباديها التي هي الفصول
الحقيقية فليكن القبول او القوة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا من هذا
القبيل وهو مرتب على ثلثة فنون لان الجسم الطبيعي الفلكي والعنصري فالبحث عنه
اما على وجه يعم القسمين او يختص بواحد منهما والاحوال العامة انسب بالتقديم لكونها
للاحوال الخاصة ولانها اعرف عند العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني اقدم طبعا
واكرم من موضوعات الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا
وشرفا اولى فمن ههنا الفن الاول فيما يعم الاجسام الطبيعية ويقال له السماع الطبيعي
وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع في الطبيعيات ويليها سماعه في سايرها وهو مشتمل على
عشرة فصول الفصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مولف مما لم يتالف من جسم او

بحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى

او مركب يتألف من اجسام متشابهة كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل
للانقسام اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة وكل منهما اما متناه او غير متناه فهذه
اربعة شقوق والى كل واحد منها ذاهب وذهب الشيخ وفاقا لجمهور الحكماء الى اتصال
الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق الباقية وهو انما يتأتى
بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال الذي يقال له الجوهر الفرد
كما صدر الفصل به وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى ايماء الى ان المقصود في هذا الفصل
نفي تركب الجسم عنه لا ابطاله في نفسه كما في الحواشي الفخرية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من
مبادي مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التي ذكرها المتن لتحقيق
ماهية الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايرادها في صدر هذا الفن واما انها من
اي علم يكون ففيه صعوبة ومن جعلها من الطبيعي اولها بان الجسم جوهر ذو وضع قابل
للانقسامات لا الى نهاية لئلا يلزم عليه ان موضوع المسئلة يجب ان يكون اما عين موضوع
العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما بين في المنطق وموضوع هذه المسئلة
ليس كذلك وان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات في نفس الامر والجوهر الفرد كذلك
وان البحث عن وجود الاشياء او عدمها انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره
من العلوم الجزئية ولكن يرد عليه شيء وهو ان الاتصال لما كان مبدأ الفصل للجسم الطبيعي
على ما ذهب اليه المحققون وهو اولى وحق قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم
وما يتجوهر عنه يجب ان يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا قولنا الجسم
يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث
العلم الالهي فمسئلة الجزء على اي تقدير يجب ان يذكر في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية
لا على انها من المطالب فيها اللهم الا ما يستدل به على اتصال الجسم لبيان ان الطبيعة
من جهة حركاتها وقواها وافعالها وحدها اورد الشيخ على ابطال تركب الجسم عن الاجزاء التي
لا تتجزى دليلين احدهما قوله لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا يخلو اما ان يكون الوسط
مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء

الاجزاء متداخلة والتداخل وهو نفوذ الجزء بين الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة
وذلك محال والا لجاز وقوع اجزاء العالم في حجم خردلة ويتداخل الوسط في احد الطرفين
اما بالتمام فيعم التساوي او ينقسم بما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم
ان لا يفيد التأليف حجما اصلا فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف
هف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما به تلاقي الوسط احد الطرفين غير ما به تلاقي الطرف
الاخر فينقسم واعترض عليه بان ما به الملاقاة هو الطرف الخارج منه فيلزم انقسام
اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه
الطرف الاخر والا لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو محال
بالضرورة فلا بد ان تفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما ورد هذا الجواب
الاول انه ان اريد ان المحلين متغايران بالذات نظرا الى الوجه الخارج او في
الوهم فذلك ممنوع اما الاول فظ واما الثاني فيلزم ان يكون حلول الاطراف فيها
حلولا سريانيا كالالوان وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نم مستلزم لان
يتعرض فيه شيء دون شيء لم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي تعدد بسببه المحل عند العقل
امرا غير مستلزم للامتداد ضرورة يتعرض فيه شيء دون شيء والثاني ان بعضه ليس اولى
بان يكون موضوعا لاحد الطرفين من كله كيف والحلول السرياني اذا لم يجز في ممتد لم يجز
في جزئه لان جزئه ايضا ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بمحلية احد الطرفين وبعض اخر
لمحلية الطرف الاخر واذا كان حال الممتد كذلك من عدم الاختصاص فحال ما فرض غير ممتد
بطريق اولى فالاولى في الجواب ان يقال ان مغايرة الطرفين في الاشارة مستلزمة لجواز
فرض شيء دون شيء بديهة والمنع فيها مكابرة والثاني من الدليلين قوله لانا لو فرضنا جزءا
على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما بالاسر او من كل واحد منهما شيئا
والاول محال والا لم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين الاخرين فيلزم الانقسام وفي
الحواشي الفخرية ان الاحتمالات بحسب القسمة العقلية عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها وترك
الباقية فعليك باستنباط الجميع او بالمراجعة الى الحواشي واعلم ان لا معنى لاتصال الجسم

من البت العلم التي تخفى على المقادير دون المقادير الاعداد وهي يتحقق بين مقدارين
لا يوجد لهما عاد مشترك اي اذا نقصنا ما يسقط عنها مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد
حيث ينتهي الى الواحد العاد للجميع فيتحقق النسبة الصمية في الاجسام ودليل اتفاقها والكثة
ان اوقعنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان
الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا اجرنا طرف الوتر من احدهما بين جزء او احدا
فوجب ان يتحرك الطرف الاخر اقل من واحد اذ لو كان واحدا صار احد الضلعين ستة
والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين فيثبت الانقسام
وان اربعة احد ضلعي القايمة اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة بشكل ا
العروس واقل من الاربعة بشكل الحمار وايضا انه ان اقليدس برهن في عاشرة الاولى
[سطالي]
الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه فلو ركب الخط من اجزاء وتر عدد لزم انقسام جزء الو
واسطة بين في ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب
مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على الصحة
كان احد قسميه اثنين والاخر واحدا وايضا حصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين
اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على الصحة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان
برهان بعض هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مبتني على رسم المثلث المتساوي [اضلاع] الا
المتوقف على رسم الدايرة لكن لا سبيل الى اثبات الدايرة على القايلين بالجزء لان طريقه
ان يتحرك خط مستقيم ثابت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى
موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة
هي الطرف الثابت وجميع الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية وبه يكون كل منها
بعد ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدايرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا يفيد
حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر مجرد توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه فلو سلم ا
يمتنع لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا يتجزأ اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف
لتاديتها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى كلامه ثم اثبات الدايرة والكره

بجانوبه على اثباته سوا ما ذكره المص الا انه اختار منها جنبتين حقيقيتين الثانية حيث اتى فيها بشي
منها على اثبات الدايرة والمثلث وانشائهما ولا على حركة الجزء او على شيء اخر ولا بأس
بذكر بعض منها تشحيذا للاذهان الناظرين وتحريكا للخواطر المتفكرين خصوصا ما يتبين منها
على الاصول الهندسية فاقول وبالله اذا فرضنا مثلثا قايم الزوايا وفرضنا كل واحد من الزاوية م
الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مايتين بشكل العروس من
ان كل مثلث قايم الزاوية فان مربع وتر زاويته القايمة مساو لمربعي ضلعيها وجذر
المايتين جذر صحيح والكسر وجب القسمة بل التحقيق ان ليس له مجذور اذ مربع صحيح
اصلا فلا يكون للعدد الاصم الجذر جذر في الواقع فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد مثل
تلك القاعدة جذر في الواقع برهان ذلك الضعيف في رابع ثامنة الاصول ان مربع
كل عدد ليس ذي مربع صحيح قسمته وضعف ضرب احد القسمين في الاخر اذا تمهد هذا
فنقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا اشلا فمربع الثلاثة ذو صحيح ومربع ذلك الكسر يكون اقل
منه البتة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر كان اقل من كل منها ثم اذا ضرب الستة
في الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الاصل فاذا اجتمعت هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الاول
امتنع ان يحصل منها عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والبيان في
في مجرد الكسر واضح فان قيل الحجة تبتني على امكان وجود المثلث القايم الزاوية ومثبتوا
الجزء ينكرونه بل يقولون ان البرهان خلل في امر الدايرة والمثلث ونظايرهما من الاشكال
وانما هي اشكال حسية بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون المربع
القايم الزوايا المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء من مذهبهم فنقول
ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قايمي الزاويتين فلزمهم الاعتراف بالمثلث القايم
الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثانية ان مربع قطر المربع بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون
للقطر الى الضلع نسبة اذا اثبت بالتكرير صارت ضعف لما يتبين في الاصول من ان نسبة
المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر مثناة بالتكرير ولما لم يكن ما بين الواحد والاثنين عدد
ولم توجد في الاعداد نسبة يكون مثناه هو الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى ضلعه

وان كانت لها اجزاء متناهية لامتناع الانفصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه في العرف من
ابراز الفرجار ولا يثبت به الا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها في الحركة بل للمكلف
طريقان اخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفاء والنجاة بعد ان
اثبت الكرة اولا بطريق لم مبناه على اثبات الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسائط
من الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابه الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية
له من الاشكال البيضية والعدسية ان يكون فيها اختلاف استدارة غير المركز وتقدير في الطول
والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا ثم اثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او
يتوهم في الكرة قال الامام سلمنا الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل
المربع مستديرا فرض ان كان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرف خط مستقيم
على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط يستوي عليه في موضع كان اطول ثم اذا اطبق
على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم قصره بجزء اذا اجزاء
فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا
ينقص به بل يبقى فرجة فلتدبر في الفرجة بهذا التدبير بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية
في الفرج تنقسم بلا نهاية وهذا احسن ما ذكره انتهى كلامه ولا مضى بالاتصال في
ابطال راي من ذهب الى تناهي الاجزاء براهين اخر كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث
يلزم مساواة الاقطار للاضلاع لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك
يكون قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجزء في واحدها وهو
محال لما مر او الانفصال فانقسم ومن جهة الحركات كما احتجوا لحركة جزئين احدهما فوق احد الطرفين
اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر وكلاهما فوق طرف ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على
متقطع فانقسم الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذاة كقولهم انه من المعلوم ان للشمس سمتا لو اخطا
دني الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس في الحركة جزءا
تحرك اقل والاشكال ما سامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وقولهم انهم لو
فرض سطح من اجزاء لا تتجزا لكان الوجه الذي يحاذيها ويراه غير الوجه الاخر الذي لا

لا تراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت
احدى وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الاخر ومن جملة القائلين بالجزء
العزوه على ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كا
كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم تناهي القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير
متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه ولم يعلموا ان الجسم المفرد
لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعديم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالآحاد و
الالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى ولو حصل ايضا لا حدهما من
ما لم ينقسم واذ قسناه ولا يكون بينهما صحبة في العدد فكل واحد من الالاف من التي للجزء له
اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا الى لا نهاية واما ما قال بعض المحققين في هذا المقام من
ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة
الضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انتصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية
بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم القابل
للانقسام الى الاجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك قسم غير
متناهية بالعدد فاذا انضم بعض منه الى بعض متناه اخر يزيد مقدار المجموع على مقدار
احدهما فهكذا اذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي
قطعا واما ان انتصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو
كانت تلك الانتصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة
من الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء مما يبطله براهين النطق و
التطابق وغيرها لكونها مترتبة مجتمعة ماصورة واضعف الدلائل على ابطال الجزء ما يبنى على
الاشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما يكره المتكلمون فان وجودها في قوة القائل
للجسم كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الخفري في شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين
الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه وان الانفراج بين الساقين يتفاوت
الى ان يصير لعقد جزء واحد وبعده يصير اصغر وكما في الحواشي القطرية من انه لو تركب الجسم مما لا

ينقسم لزم ان يكون قطر ذلك الا ملاك بمقدار ثلثة اجزاء لا تتجزى بان اللزوم ان نفرض
ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسط في نظر كل واحد
جانبيه خطا ب والاخرى ج د فاذا وصل بين النقطتين ا د بخط ا د لكان مارا بالمركز
وملاقيا بالمحيط من جانبين مع انه مار بثلثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو
المطلوب قال السيد المحقق اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات ا
الشفاء حيث استدل على بطلان التركيب بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع
والمستطيل مثل الضلع او يساويه وانه محال ثم نقل منها وجهان اخران على نفي الجزء والعجب
ان مبحث الجزء غير مذكور في الهيات الشفاء راسا فضلا عن ذلك الدليل او غيره وما
يظهر لمراجعة كتب الشيخ كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحا مؤلفا من اربعة خطوط
جوهرية كل منها مركب من اربعة اجزاء فيلزم مساواة القطر للضلع مثل ما ذكرنا فانه على اصل
اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري قطر المربع السطحي الا اذا كانت
الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عددا واعلم ان النظام من المعتزلة وافق الحكماء
في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل فاخذ بذلك
الانقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وقد يستدل على
ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف من اجزاء متناهية ولو نوقض جسم اخر
اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها احاد متناهية امكن ان يركب منها
حجم لابعاد اجزاء بمقدارية متناسبة في الوضع ثم ننقسم تناهي الاجزاء في جميع الاجسام
ونسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء سائر الاجسام ونسبة الحجم الى الحجم او يجب ازدياد الاجزاء
يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد
متناهية كالسموات لو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي
كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي وهو ممتنع واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
والتاليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى
الاحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين الا

الا ترى ان ازدياد الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر مع ان النسبة
ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الى ربع في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى
الزاوية القائمة بالنصفية ونسبة وترها الى الوتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يكون
ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد
مثله في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية
في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى بل ذلك مع تعاظم الخطين المحيطين بها بنسبة
ازديادها وعند هذين الامرين فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا انما
كان يخالف النسبة الا ان الوضع التي يجب فازما صوره المعترض وعن الثاني بانه
لما كان الجسم عنده مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء
الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صماء فان التفرقة بين الاعداد والمقادير
انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا
مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا ان يكون
الوحدات في احديها ذات وضع دون الاخرى غيرها ونقل انه الزم اصحاب تناهي الاجزاء
اصحاب النظام عند مناظرة اتفقت لهم بانه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم
ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل
جزء عن حيز قطعه وحصوله في حيز اخر وانتقال جزء غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء
غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا
بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غير متناه فا
ترموا ابدا اخذ الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهي الاجزاء الجزئية بحركة القطب
في قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد
فالتزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء
الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكك وما يلزم هؤلاء
سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحرك الا ان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء

اما ان يقطع جزءا او اقل او يسكن لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم الخرق او الانقسام
فتعين سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا التفكك اي الخرق قالوا والبطء لتخلل السكنات في
والسكون في المتحرك لا يشعر بها الحس ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك والسكون
الى زمان اللصوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دائرة الطوق الى اجزاء دائرة القطب او
كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف
بكثير من زمان التفكك والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فيمتنع ان لا يحس باللصوق والحركة
اصلا ولا اقل من ان يرى مارة كذا وتارة كذلك ثم اعلم ان في اصل اتصال الجسم وقوله
الا الى ما لا يتناهى شكوكا منها ما ذكره فخر الدين واجاب عنه المحقق في التجريد وكون كل متناهي
متناهي المقدار ومنها لزوم تفتيشه وجب الارض بحبة ولا يخفى وهنه وسخافته ومنها انه لو كانت
القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها
وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا او يلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير
المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة لا الى نهاية توهما وفرضا لا وجودا
او فعلا ومنها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها ومنها انه يلزم ان لا يدرك السريع
الحركة البطيء حدا اذا تحركا في جهة واحدة على سمت واحد وكان الابطأ اسبق
بيان اللزوم اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى النقطة كان البطيء فيها اولا
قطع البطيء في تلك الزمان بعدا اصغر من البعد الاول ووصل الى النقطة اخرى ثم اذا
قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطيء بعدا اصغر من الاصغر ووصل الى النقطة اخرى وهكذا
لا الى غير النهاية والجواب ان المتحرك لا يتصف في اثناء حركته بعدد الذي من افراد ما فيه الحركة في
الخارج الى غير النهاية فعلا كما تحقق ان شاء الله تعالى فلا يتصف المتحرك الا بالخروج بالوصول
الا حد من حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما في زمان الحركة اصلا فتدبر ومنها انه تدحرجت
الكرة على البسيط المستوي يكون ملاقاة دائرة منها لخط مستقيم منه نقطة بعد نقطة ويلزم منه تتابع
النقط وتركب الخط منها ودفعه بان في مماسة الكرة للبسيط في حال الثبات والسكون
وان كانت بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في كل ان من

من الآنات وان كان تماسهما بنقطة ولكن الآنات كالنقط وجودها بالوهم والفرض
لا بالفعل والقطع فالاستدلال بتجدد الآنات على تجدد الابالنقط من قبيل المصادرة على
الكل الاول اذ التنازع فيها كالتنازع في النقط فان الحركات والازمنة كالاجرام
والابعاد غير المؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان لهو سبيل النقط الموهومة من
الخطاط اما ما وقع في الحواشي الفخرية لدفع هذه الشبهة تارة بان زوال زمان الملاقات
لا يكون الا بالحركة وهي تدريجية لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ثم او زوال الانطباق
على نقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق
الاول فلم يلزم محذور وتارة بان المتحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ام بل
ينعدم نقطة وتحقق نقطة اخرى وكذا الحكم في منع تتالي الآنات مثلا ليس بشيء اما الاول فلانه
لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في آن والثاني في آن اخر بينهما زمان فيتوجه
السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح بينهما تلاق ام بينهما تفارق
والتفارق بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من حديد او جسم في غاية الثقل لا يرتفع
عن السطح الا بعايق قسري عدمه واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان الثاني لزم الانطباق
بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي بين النقطتين لا يكون الا في
آن فننقل الكلام بين آن وقعت فيه الملاقاة الاولى وهذا الآن ولعود الشقوق بعينها
من راس والكل مح وكذا القول في تجدد الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع
على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني فلان تجدد النقاط واجتماعها في الزمان تجدده
يكفي للتتالي وان لم يكن اجتماعها في آن واحد فذلك الاثر مستحيل بمنزلة انتهاء القسمة
المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه جمهور المتكلمين ولا سيما حسبما يقام عليه
البرهان من ان المحدودات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعة في وعاء الدهر المحيط
بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجدد
ولان تجدد الآنات اللازمة لها على اي وجه اثر مستحيل في ذاته ولا يظن تتابعا على الحركة المنطبقة
على المسافة المنطبقة على المنقل الوحداني انه لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد

المنبسط بقين مركبا من الافراد المتصلة الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منها
ولذهبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة
ومنها ان ما يحكى جنس وجه الا الفضل من الانقسامات ان كان متناهيا انقطع القسمة وان
كان غير متناه فيرد ما يرد على النظام وجوابه بالحسب الاول والقول بالجنس متناهيا
منقيا بالوقوف عند حد لا يجاوزه ويمنع الانقطاف ذلك بالا تناهي اللا يقفى لا بالا تناهي الكمي
فهناك مغالطة باشتراك الاسم ومنها ان وجود الاطراف سيدعي محلا غير منقسم كالجزء او
ما في حكمه والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال في حلول الاطراف لكونها حالة
من حيث القطع والتناهي ومنها شبهة يتوقف الحلال على تحقق نفيه الحركة كما سيأتي انشاء الله
فانظره منقطعا كاستلزام حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائه من
المسافة وكون الزمان مركبا من الآنات يكون اي من زمنه غير منقسم مع انفصاله عما يشبه
وما سيأتي بعدها واتساع اتصال الموجود بالعدم فاذا العدم وجد آن آخر منفصل عنه
مثل ما ذكره وايجاب حركة النقطة الحركة ما هي فيه المحذوط شاملا حيز غير منقسمة وانقضاء عدم
الآن في آن يليه تتالي الآنات المستلزم تركب منه من غير المنقسمات وكذا حدوث اللا وصول
في آن مع ان الوصول كالانطباق والاتصال في ذاته وكون الحركة لا اول لحدوثها في آن هو
المبداء ولا في ان آخر منها زمان والا لم يكن ما فرض مبداء مبداء وعدم التقدم وتفاوت
المتحركين سرعة وبطوء اذا اتفقا في الاخذ والترك ان يكون كل منها في كل آن يتوفق
في زمانها في اين فايون كل منهما دونه لا يعين الآخر ومنها اشكال طفرة الزاوية وهو
من اعضل الشبه في هذا المقام وهو ان الزاوية الى رئة بين الدايرة والخط المماس لها
على طرف قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب
كتاب اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك
الخط المماس تحرك الى جهة الدايرة مع ثبات نقطة التماس حركة ما فاي قدر تحرك يحصل
زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير او لا مثلها وهذا
هو الطفرة بعينها وتوجيه آخر ان الزاوية الى رئة بين محيط الدايرة وقطرها اعظم من كل

من كل حادة مستقيمة الخطين كما في تلك المقالة ايضا فمن تحرك القطر او لما حركة مع ثبات احد
طرفيه يصير تلك الزاوية منفرجة بدون ان يصير قايمة كاز زيادة ما هو ازيد مما نقصت عن
القايمة عليها وبوجه آخر الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدايرة على طرفه قايمة وما
بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس الى جهة
المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما تنتقل من التماس الى التقاطع فيصير القايمة احدى
زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها وبالعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى
موضع التماس مما كان او لا من دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة الزاوية القطر
المحيط بقي قايمة كما لا يخفى واستصعب الادراك حل هذا الاشكال وذكر بعضهم في النقض عنه
وجوها غير سديدة وذكر الاستاذ سيد الحكماء وسند العلماء ما ينفع الغليل ويروي
العليل من وجهين وجيهين تركنا احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال
من اراد الوقوف عليه فليطلب من بعض كتبه رام افضاله وادرجنا الآخر وهو ان الزاوية
المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيط بمستقيم ومستدير
وهي انما يقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني فلا ان شيئا
من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس
فانه اذا انطبق الضلع المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع
المستقيم الآخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم على المستدير
فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هي مختلفتهما وبالجملة تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف
الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والآخر مستديرا يكون المستقيم والمستدير
مختلفين بالماهية النوعية وشيء من افراد احد المقادير المختلفين بالماهية لا يقع في طريق الحركة المقدار م
في الآخر فان تزايد المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي شيئا من المراتب مقدارا سطحيا
وبالعكس وكذلك التزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة الى مساواة جسم
ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى
مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبداء والمنتهى من ذلك النوع وهي التي

يكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ المماسة واحد من افراد النوع الاخر ولا
يكون لتلك الافراد واقعة في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدا والمنتهى انتهى اقول
الاربعة وكذا الانقسام بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمعنى على ما يتحقق بين مقدارين
[illegible] ركين اي مقدارين يوجد لهما مشترك والنسبة بينهما لا محالة يكون عددية بمعنى
انها باينة احدهما من الاخر بان يكون هذا المقدار من ذلك المقدار نصفه او ربعه او جزء
من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي يقتضي التجانس بين المتناسبين وكون
احدهما مشتملا على الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يكون هذا
المقدار من ذلك المقدار نصفه او ربعه او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك لواحد منها
اي من صاحبه وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع واحد بل
يتحقق بين مقدارين مختلفين ماهية ولهذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر
الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط المستديرة با
الفصول المنوعة عندهم اذا المهندس افليس [illegible] يران يقول اذا انطبقت كل
واحدة من شقة العظمين ومختلفتها بانها ازيد او انقص من الاخرى فلا بد وان يكون
بحيث يمكن ان يتصف بالمساواة مع ان الزيادة عبارة عن كون احد الشيئين مشتملا
على مثل الاخر وشيء زايد عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدار ما اعظم من
الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدايرة بحركة الحركة
الى [illegible] الا ان يبلغ نصف الدور فيصير اعظم من القطر مع انها كانت اصغر منه بدون
ان يصير في الوصول الى غيرها من حدود الحركة مساوية له فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق
واعلم ان ما ذكرناه وان كان مما لا [illegible] عليه المحدثون من ان بين الخط المستقيم
والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي [illegible] على نسق واحد لا توجد
نسبة اصلا لا النعتية ولا العددية ولكن القدماء ومنهم ارشميدس على ان بينهما تحقق
النسبة ولكن لا نسبة بل النعتية بوجه فيتصف بالمقادرة [illegible] دون ال[illegible]
وساير النسب العددية وما قيل من ان النسبة فرع الاتفاق والتجانس يكون المراد منها

بحث في اثبات الهيولى

منها العددية فتظارون العقلية. فصل في اثبات الهيولى اي جوهر ليس في نفسه واحدا بالاصالة
ولا متعددا يقبل الصورة الجسمية الاتصالية الممتدة بالجوهر فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت
ما يصدق عليه مفهوم الهيولانية وسماها اي امر يقبل الانفصال والاتصال الذين يظهران في
الحس في انواع الاجسام المحسوسة من حيث انها يقبل الهيئات النطفية والحيوانية والطينية و
الرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة والهيولى والنزاع في اختلاف العبارات
ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل يكون الحيوان من الطين او خلق الانسان
من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا والنطفة باقية نطفة وهو حيوان
وانسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة وانسانا وهو محال واما ان
يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان
ثم اما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء اخر
حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او الطينية
عنه تلك الهيئة وحصلت فيه انسانية او حيوانية والقسمان الاولان باطلان لا يتعقلهما
الكافة لان كل من زرع بذرا او نبت شيئا منه او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره
وتفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لم يلتفت اليه ويكذبه بالحس العيان
فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه خلاف انما النزاع في ان ذلك الامر
اجزاء لا تتجزى اصلا وما في حكمها لا تنقسم خطية او جهتين متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه
المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها الا وهما كما هو مذهب ذيمقراطيس او نفس
الجسم بما هو جسم كما هو راي جماعة من الاقدمين او امر بسيط في الجسم كما عليه المعتبرون من
المشائين فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال
والمحالات اقاموا الحجج على ابطال هذه الاراء اتفقوا انما تقبل الانفصال والاتصال في الاجسام
[illegible] واحدة بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب الامر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال
وهو الهيولى الاولى عندهم اتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس للانواع
الطبيعية نوع حقيقية مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا ممتد في الجهات الثلث

واما وقع الاختلاف فان الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة
وصورة كما وبيان حقيقته وفصله وعلى تقدير تركيبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين
فالاول ما ذهب اليه افلاطون الالهي على ما هو المشهور ومن سبقه وتبعه الشيخ المقتول في ينعدم
حكمة الاشراق والثاني ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كا
الشيخين ابي نصر وابي علي ويتبع هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو ان الجسم بما هو جسم
اذا طرا عليه الانفصال اما ان لا ينعدم او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو عرض ام جوهر فهذا عن اصل حقيقته شيء او ينعدم
محرر محل النزاع بين الفلاسفة واختار الشارح مذهب المشائين فقال كل جسم فهو مركب من
جزئين هما جوهران يحل احدهما في الاخر بمعنى حلول الشيء في شيء على ما ادى اليه نظري وهو
ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا اجود ما قيل في تعريفه حيث
لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره وقد يعرف بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون اشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ويرد عليه كون الاعراض والصور التي في محل واحد
بعضها حالا في بعض وينتقض ايضا بكثير من الصور طردا وعكسا وقيل حلول شيء في شيء عبارة
عن كونه ساريا فيه محققا بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا
او تقديرا واعترض عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح و
السطح في الجسم ويختل طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول تارة بمنع وجود الاطراف
وتارة بتخصيص المعرف بالسريانية وتارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف
فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي هي طرفه واكتفى بالتي دال الاشارة من
غير حاجة الى السريانية ويلزم على هذا ان يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة الى المكان
اشارة الى الطرف المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف
كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
واما اذا كان البعد المجرد عن المادة فالنقض وارد على التقدير الكلام الا ان يقال المراد
بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث
لا يمكن عند العقل تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من

فسر الحلول باختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على
المنعوت مواطاة فلا يصدق على شيء من افراده وان اريد ما يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد
عليه اختصاص الكوكب بفلكه وبالعكس وكذا الحال بالصاحبة والجسم بالمكان بين المودوحي بعارضه و
ما اجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت
ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن والمجسم من
الجسم بل من التجسم وكذا في الاشياء وكذلك اقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون السواد مثلا حالا
في الجسم بل الاسودية وفساده بين ثم لا خفاء في ان تصور الاختصاص الذي هو نعت بالنسبة
الى المنعوت بوجه يميزه عن غيره بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن حقيقته معلومة بالكنه
اذ لا غرض فيه يعتد به وقد عرفت الحلول بتعريفات اخر ليس شيء منها خاليا عن الخلل ودفع بعض
منها بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والتطويل في ذلك لا يؤدي الا الى كثير طائل يسمى المحل الهيولى
الاولى والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والماء
يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا الى ان يقسمه الجسم الى الاجزاء المقدارية فعنه انفكاكه تحدث
كثرة بالفعل في الخارج لا يخرج جزئياتها فيه الى الفعل الا متناهية العدد ومنقسمة بالامكان الا الى
نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكسر والقطع وهمية جزئية تحدث كثرة في التوهم
كذلك وعقلية كلية تستوعب جملة الاجزاء الممكنة الانفراض بلا تناه في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية
بسيطة واما القسمة التي هي بسبب عرضين مختلفين سواء كانا قارين كما في البلقة او
غير قارين كما في حصول مماستين او محاذاتين في جسم واحد فبعضهم الحقها بالقسم الاول
منها وبعضهم بالثاني وقد يكتفى بالتفصيل والحق ان اختلاف العرضين ليس سببا الا للانفصال الخارجي
بل يستلزم حكم العقل بالتبعية العروض بمحله فارجه اي غيره منفعاله في الخارج حكما مطابقا
للواقع فلا بأس بعدها من اقسام القسمة بهذا الاعتبار والقسمة الاعتبارية المقدارية
بالتي تنها انما تطرا على الجسم بعد عروض المقدار الجسمية التعلمية التي بسببها يصير الجسم ذا مسافة متناهية
او غير متناهية الا ان القسمة الفكية تلحقه لا بسبب المقدار والمادة وهي التي تلحقها ويجتمع معها وتلحق
بنفس المقدار التعلمي بقبول العقول انها اما لتنهيه واعداده فهي بالحقيقة من عوارض المادة سواء

كانت البسائط من جسم او نفس كما اشرنا سابقا من ان ما يصدق عليه مفهوم المادية مع الانتزاع

منه لاحد والوحدة الجزئية بجهة لكونه ذا كمية اتصالية فهي من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته وان

كانت نفس ذاته مما يحتاج للمادة مطلقا لانه كونه متقسم واما الوضعية العقلية فانها وان

لحقت المقدار التعلق لكن مصحح عروضها كونه ممتدا مطلق الامتداد مع قطع النظر عن المراتب

بعينها المقدارية فهي بالحقيقة يعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام باجسام لا تتفاوت

في صحة قبولها لها لا في الالتئام الا لمانع خارج عن كونها جسما مطلقا كما سيأتي بيانه ولفظ

القبول يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يطلق الاتصاف بامر سواء كان وجود

الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان او لا وان في الانفعال التجددي ويقال له

القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن امكان الاتصاف بشيء الصفة لم يحصل له بعد مع

وجود حالة تحصل بها هذا المعنى والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا

طرأت عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل

التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول وما يتوهم من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا

ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد من ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب

وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون

محلا له والا لم يكن القابل قابلا وهذا كان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل

لكونهما متقابلين كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين

غاية الامر ان التقابل هناك حقيقي وههنا مشهوري وللامكان الذاتي نوع شبه

بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه يعني

مرتبة عليه الوجود او العدم سلبا تحصيليا حين يحصل احدهما من جانب العلة بالنظر الى

جوهر الذات فان العقل اذا لاحظ الوجود بشرط الملاحظة الذهنية الماهية ووجودها وحكم

بان الوجود ليس ثابتا للماهية من حيث هي بل ثبت لها في مرتبة متأخرة عن تلك المرتبة نحو ا

من التأخر وان كانت محفوفة بالوجود في نفس الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها

الامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء والامكان يتعرض لها ونعتها

ولهذا من فاسدات وهو قسيم ضرورة الوجود او العدم غير منفك عنها حين وجودها

لكن كل واحد من معنيي القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية

التي بازائه يوجب اختلاف حيثيتين سواء كانتا بحسب التحليل الذهني او بحسب الانقسام الخارجي

وسيأتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال يدل بالاشتراك على معان بعضها صفة لشيء في نفسه

لا بغيره اما ما هو صفة حقيقية فمعنيان احدهما كون الشيء في حد ذاته وفي مرتبة ماهيته بحالة

لان ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وبه الجسم في حد نفسه

اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض فانه

وامتداده بنفس متصلة وممتدة لا بامر يقوم به فيصير بشيء يصدق عليه ومصداق له سواء

كان الجسم مجرد الصورة الجوهرية او مؤلفا منها ومن جوهر آخر على اختلاف رأي

افلاطون وارسطاطاليس والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة

الجوهرية كلام الشيخ في فصل من الهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بهذه

العبارة واما الكميات المتصلة في مقادير الابعاد واما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار

المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فلا يقال لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لا يمكن فيه فرض

دون شيء ومكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون من الكم لان هذا المعنى هو

الكم المتصل لذاته ولغيره بواسطة لانا نقول لا نسلم ان مجرد امتداد الجسم في ذاته يستلزم

قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك بعد عروض المقدار

له اذ ما لم يتعين ذهاب امتداداته لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين والجسم

في مرتبة ذاته ممتد في الابعاد من دون تعين امتداده وتقدره بل انما ذلك المعنى

انما يحصل له في مرتبة متأخرة عن ذاته بذاته قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه

جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا

جزءان من جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم

بما هو جسم واحد او كثير وانما يصح كون الشيء بحيث يوجد فيه اجزاء بعد فرض وقوعها فقد

ثبت ان المتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية

واما الآخر فهو ايضا معنيان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر سواء كانا موجودين او موهومين ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى وهذا النوع من عوارض الكم المنفصل بذاته او من جهة ما هو فيه مادة كاتصال خطى الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات او الرباطات بالعظام وبالجملة هو ما يكون عرضا

العقول لمقابل المماسة اذا تقرر ما ذكرناه من شرح الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجتمع مع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة او التضايف وكذلك لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد مع المستعد له من حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدءا لهذين الامرين المتقابلين مختلفين واذا اعيد الكلام الى مبدأيتك الجهتين ننتهي بالاخرة الى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركبها من جزء يكون بالقوة ومن جزء آخر به يكون بالفعل فقصارى امر من اراد ان يكثر الذات الجسم بما هو جسم ان يثبت له في حد ذاته حيثيتين الفعل والقبول بمعنى الاخير ولهذا قال المص ان الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان

١ في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم قبل كونه منفصلا يجب ان يكون متصلا قبلية زمانية والدليل عليه قوله والا اى وان لم يكن شيء مما يقبل الانقسام من الاجسام التي بينا كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا كما انه متصل حسا لزم الجزء الذي لا يتجزى او ما

كلام السيد في حكمه من الخط والسطح الجوهريين وسيعلم من ابطالهما مثل ما مر وبيان اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهائها الى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل فاقسام الجسم القابل للانفصال الى كل واحد منها مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل لو لم يكن متصلات جسمية في حد ذاتها لزم احد الامور الثلاثة وهذه المقدمات لما كانت في نوع الاجسام القابلة للانفكاك اثر فيه فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجي بل يكون قابلا له فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى الاول يقبل قبولا بالمعنى الثاني وهذا ما ادعيناه وههنا بحث وهو ان الذي يثبت بالبرهان ليس الا ان المادة مثلا المتصل واحد او مشتمل على

على متصل واحد فلا يلزم تركبه من الجزء الذي لا يتجزى او مما في حكمه مما لا ينقسم الا في جهة او في جهتين فلنا ان نختار الشق الثاني ونقول انه مركب من الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات وهما وفرضا وليس شيء منها قابلا للانقسام قطعا وكسرا كما هو رأي ذيمقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية وهي وان كانت متصلة في انفسها منفصلا كل منها عن الآخر لكنها غير قابلة لطريان شيء من الفصل والوصل عليها مع ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان شيء منهما على ذات الجسم كما مرت اشارة اليه واجيب عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية او الفرضية او التي باختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث كثرة في المقسوم متشابهة وتثبت بها للكل في الماهية والافراد المتماثلة متشابهة في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير قادح في جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي فالتصاق تلك الاجسام بالانفصال يستلزم جواز التصاق اجزائها المتصلة بالانفصال بعينها والتمام اجزائها المتصلة يستلزم جواز التصاق تلك الاجسام بالتمام كذلك وان صدها عن الفصل والوصل صاد لا حق وعاق عنهما عائق خارج فهو لا يوجب سلب حقيقتها عنهما فان الاتصال كل من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية والانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما فهذا هو تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب وما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا تبتني على كون تلك الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان القياس ح صحيح اذ على تقدير كون الاجسام المذكورة متخالفة الانواع ليس شيء اذ لعل النوع هو الصورة الامتدادية لانها نوع واحد كما سيأتي بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة الامتدادية بما هي لا تأبى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم صغير منها يؤدي الى المط ولا حاجة الى اخذ كونه مماثلا لجسم آخر منها فان اشتراك اجزائه المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكان احد جزئيه متصل بالجزء الآخر

الذهنية

ومجموعها متصل في حد ذاته فكذلك يصح انفصال الجزئين وانفكاكهما بعد ما تحققا لمكان اشتراك
اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الذي يقع الحس ليس الا انفصالا خفيا وانفكاكا فطريا
فانقول ههنا بحث يتعلق بالموصوفية في حد ذاته ولا يمكن ان يتطرق عليه استعداد طريان
الانفصال والاتصال فان نحو كون كل ما يصح لعروض من افراد الطبيعة النوعية صح لسائر
الافراد لحسب نفس الطبيعة ليس الا امكان الاتصال الفطري لها بدلا عن الانفصال والانفصال
الفطري لها بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان
الانفصال والاتصال في الخارج ومناط تمام البرهان على اثبات الهيولى هذا دون
ذلك وتوضيحه ان مآل القسمة الانفكاكية عند المشائين الى زوال جوهر ممتد وحدوث
جوهرين ممتدين وهذا هو المحوج الى الهيولى الاولى كما علمت ومجرد امكان القسمة انفكاكا
ذاتيا فطريا لا يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اي ما هو متصل بذاته وكذلك
مجرد كون الشيء متصلا بنفسه من دون حدوث هذا العرض فيه لا يستوجب ان يكون له موضوع
حامل سوى ذاته كما ان امكان العدم وكذلك حصول الوجود في المجردات لا يقتضي ان
يكون لها قوابل سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل استعداد العدم او الوجود بعد
الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان الشيء بمعنى الاستعداد له لا بد مع حصوله
له قابل غير ذاته بخلاف امكان شيء لمعنى آخر فانه لا يأبى الاجتماع معه واللااجتماع
اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول
القسمة الوهمية ليس دون امكان الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنه
مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر لبعض الاجسام اذ لو
امتنع الانفكاك الخارجي على الجوهر الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام
الاختراعية ولم يكن فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك ان
الانقسام الوهمي ليس من الاختراعية وخصوصا اذا كان منشأه اختلاف عرضين حالين فيه
اقول هذا منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام
الخارجي وايضا توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لا يساوق

لا يساوق امكان وقوعه في نفس الامر فربما جوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على امتناعه
واذا لم يكن امر ممتد قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه من
قبيل توهم القسمة في المجردات فان الذي لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم
ان يتوهم فيه شيئا دون شيء ويمكن ان يقال في ابطال هذا المذهب ان كل واحد
من تلك الاجسام لو كان بسيطا اي يكون له طبيعة واحدة كان كري الشكل لما تبين من
ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصل فرج فيما بين تلك الاجسام
لان ملاقاة الكرات بعضها مع بعض بظواهرها انما هي بالنقط فيكون ذلك قولا بالخلاء
وهو محال كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فلم يكن
متصلا واحدا وهذا خلف ولما ثبت ان الجسم المتصل قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرأ
عليه الانفصال في الخارج فنقول ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها وتبين
الملازمة بقوله لان ذلك المتصل قابل الانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان
يكون هو المقدار اي الجسم التعليمي واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد
ثلثة متقاطعة على القوايم واتصاله عين اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون هناك متصلان
متصلان بالذات احدهما جوهر والآخر عرض متحدان في الوضع والاشارة ولا يخفى
ما فيه وقيل للصورة الجسمية اتصال بالعرض تبعية اتصال الجسم التعليمي وفيه ايضا ما علمت
ان الجسم في مرتبة ماهيته متصل ومتصله ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق
وقيل هو مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم ومنها ان هذه الابعاد ليست
موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجود فيه بالفعل وقيل في الجسم اتصال واحد منسوب
الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس
تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد صورة
جوهرية مع تعين امتداده اي مع الجسمية المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار
امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره المحققون و
يوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم

ثم انه يعرض للجسم الامتداد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات مع الاطلاق
بدون تعيين امتداد او انه كيف مقدار يا سواد او مقدار اسطح او مقدار المخصوص فكان
بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان
جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا وقد
اورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض
يعني الامتداد او دما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب من الجوهر
عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا ولكن المركب من معنى الجوهر
عند مثبتي الهيولى حيث اعدوا الموضوع بتعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا يصدق
عليه تعريف العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثية الوحدة مندرج
تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها
في التقوم اليها لكنها انما يكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم
احتياجها الى المجموع من حيث المجموع فليس بشيء لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمي لو
كان مركبا من جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون حينئذ موجودا حقيقيا
له وحدة حقيقية بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية فلا يكون من مقولة اصلا اذ الوحدة
في المقولات معتبرة على ما بين في موضوعه وما ذكره لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة
للمقدار ومعنى آخر لا سبيل الى الاول وان في الاول لزم اجتماع الاتصال والانفصال في
حالة واحدة والقابل مع ما يرتفع يجب وجوده مع المقبول اذا لم يكن سببا لعدمه
فهنا والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن حدوث متصلين او عدم
ملكة ان عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا فتعين ان يكون الثاني
معنى آخر وهو المعنى من الهيولى اعلم ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى التي هي احد
جزئي الجسم الجوهريين على رأيهم حججا الاولى ما ذكره المقرر بقوله في تحريرها انه لا شك ان في
الجسم جوهرا متصلا في نفسه او مستلزما للاتصال في نفسه هو المقدار وعلى كل من التقديرين
لا شك ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذا الامر اي الذي

الذي هو متصل في ذاته او متصف بالاتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا
متغايرين بحيث ... او لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد بعينه قابلا
للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشيء نفسه او التقابلين احدهما لازم والآخر عارض في ذلك
حين طريان الاتصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وذلك حين طريان
الانفصال والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم شيء
غير المقدار الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي
هو المقدار على اختلاف القولين بل القابل معنى آخر هو المراد من الهيولى الاولى وتحقيقها بعد
ما تمهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يعقل الا بالاتصال ما على ما مر الشكل الثاني ان الجسم قابل للانفصال
وليس الاتصال نفسه بقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا لم يكن الاتصال خارجا
عن حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو جزء يقبل الانفصال والاتصال في ذلك الجزء الا مني له جوهر محل
للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه في حالتي الاتصال والانفصال وتوارد
الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر معه هو موضوعه ومع التقديرين يلزم
بقاء جوهر سواء اتصف معه عرض او لم يبق وهو المط واما كونه محلا للجوهر الممتد فلاتصافه بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية يعني اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة اذ المعنى بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبق الاشارة
اليه من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة صفتها نعتا للجوهر
فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفي هذه الحجة ابحاث البحث الاول ان بناؤها على ثبوت
الاتصال الذي هو معنى الممتد الجوهري ونحن لا نم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم
ما سواه لم وما قيل من انه اذا تشكل الشمعة باشكال مختلفة تغيرت الابعاد مع بقاء الاتصال
واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصل افتراق فان
المطولة منها اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة
تفرق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات
كيف يكون صحيح البحث الثاني ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال

لان الصورة الجسمية بغيره واسطة لا تتصف
بنفسه الانفصال بل ان الاتصاف
بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية

لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الاتصال والانفصال عليه باق بهيئته ونوعيته لا تتغير
فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال
عرض البحث الثالث انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا
هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة
لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم بما ذكرتم من حدوث
تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة في الحقيقة ترجع
الى نفي الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب التلويحات واجيب من
قبل المثبتين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية للابعاد
الثلثة على نعت الاتصال ولهذا احد وبعد ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح فيه
للمقدار كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته
بودى قابل ابعاد نبودى وحاصل ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم يكن متصلة في مرتبة
جوهر الحقيقة بل كان اتصالها من قبل العارض كان يجب الوجود اما من المجردات عن الجهات
والابعاد واما متألفة الذات من الجواهر الفردة متناهية او غير متناهية ثم نحو صحة التعلق
بالاحياز والجهات ولحوق الاتصال وقبول الانقسام لا الى نهاية في مرتبة ثانية وكلاهما
باطلان فقابليته للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات وما ثبت للجوهر في مرتبة
ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال الجوهري اقول فيه نظر وله جواب اما النظر فهو ان هذا
الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تام عندهم فمن جوز تركب الجسم من
جوهر وعرض هو الامتداد فالامتداد وان كان حاصلا في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم
على هذا المذهب كونه جوهرا لا يقال لكن يجري الكلام في الجزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه
ممتدا جوهريا كما لا يخفى على المتأمل لانا نقول هذا بعينه منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى
عندكم وان كانت متصلة باتصال الجسم من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا
منفصلة فليكن الجسم او جزئه ايضا كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا يلزم ان
يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في الحكمة الفارسية او التجرد عن الاحياز

الاحياز فجوابه ان عدم اتصاله في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال
بحسب الواقع وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع
بل يجوز ان يكون الجسم دائما اما متصلا باتصال عارض او منفصلا بانفصال كذلك حتى لا يلزم
خلوه عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن احديهما
في الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد وحصولها لا يوجب ان يكون القابل متصلا في ذاته
واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس ذاتها
بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجرمية الواحدة او المتعددة لكن لا يلزم شيء من المحذورات
اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال والانفصال متعلقة عندهم بخلاف
الجسم بالعكس المعارضة فان له مرتبة وجود متحقق في نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن
الاتصال والانفصال والتعلق بالاحياز والابعاد في نفس الامر وان لم يكن متصفا بذلك
حيثية نفس ذاتها فجوهر الاتصال وتقوم الهيولى به يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في
الامر يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد وغير ذلك واما لو كان عرضا فالمحالات
بحذافيرها لازمة غير مندفعة كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة وعن الثاني بان بقاء الجسم بنوعيه في
حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا جوهريا انما يلزم المنافاة لو لم يبق شخصيته في
الحالين وليس كذلك واما القول بان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض فانما يصح
لو لم يتغير بتغيره الشخص الجوهري واذا تبدلت الاشخاص بتبدل ذلك الشيء فلا يلزم عرضيته كما ان
استمرار طبيعة نوعية وحفظها بتوارد الاشخاص لا ينافي جوهرية تلك الاشخاص وعن الثالث
بانا لا نسلم ان مطلق الامتداد او الاتصال مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل بينهما اشتراك
لفظي اذ يطلق تارة على مفهوم الجوهري واخرى على مفهوم عرضي البحث الرابع
ان الجسم لا يخلو اما ان يقال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل
للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال
هو الاتصال العارضي لا الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الاضافي
الذي لا يتصور ان يتحقق الا بين شيئين سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث او يتوهم بينهما

الاتصال وبهذا المعنى يوصف الجسم المتصل الواحد اجزاؤه وبهذا يقال عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون
في الجسم اختلاف عرضين قارين او غير قارين فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الآخر وذلك
في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزء
الا من جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين و
هذا اصطلاح خاص لا يعنيه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم
ان يقول الاتصال بالمعنى الثاني في نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال
بل الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالين
واما ما يقال ان الممتد يتبدل له الامتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فليس بشيء
فان هذه الاطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا تبتني الحقائق العلمية عليها وهذا اشتغل بعد
بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات لا توجب زيادة البعدية على البعد والطول
على الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شائع في باب امور العامة كالموجود بما
بما هو موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل تواردت المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم
الواحد اذا تكاثف وتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها يقال ان
وجود التخلخل والتكاثف فرع وجود الهيولى فاذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور
الزيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه فان زيادة المقدار على هذا
التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها فرجع التخلخل والتكاثف الى
تخلخل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم والانفصال عنها واجتماعها لا الحقيقيين واثباتها
بالقمقمة الصياحة اذا وقعت في النار في غاية الضعف وكذلك الاستدلال بالقارورة
المصوصة اذا كبت على الماء استيعابا وقد شوهد عند الكل بالحبابات الدالة على خروج الهواء
ولا سبيل الى الحكم بان الماء لم يعط من الهواء لعدم رؤيا منفذ بينهما حتى يلزم التخلخل وذكر
الشيخ الكبير في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل
ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية
وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق بان

بان اشتراكها في الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير و
اختلافهما في المقادير هو اختلافهما في خصوصيات الكبر والصغر وكان التفاوت بين
المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا ابدل لفظ
المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف
بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة و
الضعف في نفس الماهية الشيء على ما هو رأي الشيخ وسائر الشيخ الالهيين والقدماء من الرواقيين
فانهم يجوزون كون جوهر اقوى جوهرية من جوهر آخر كجواهر العالم الاعلى العقلي وجواهر
عالمنا الادنى الجرمي وكذا يجوزون بان حيوانا يكون حواسه اكثر ولطفه على التحريك اقوى كما
الانسان اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلا ولا يفرقون
بين الشدة والضعف في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقص
في نفس الماهية سواء كانا في الكيف او الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية على
ما ذكرنا ولا يبالون بعدم اطلاق ادوات التفضيل والمبالغة في بعض الصور على عرف
اهل اللسان اذ ليس من دأب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف واقتناص الحقائق
من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية
المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء
على تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض منافاة بحسب الظاهر لكن ائمة رصين لكلامه جعلوا
على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المعقول من الفرق يرجع الى المنافاة اصطلاحية فيها و
يتحقق ذلك بان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص
بتوارد الاشكال عليه ومتغير هو رهاب المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم
والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق
وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع الجسمانية هيولى فلا منافاة بين حكمه ببساطة
الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه تركب الجسم وعرضية المقدار في الآخر فان في ذلك
الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المنافاة انما هو من اشتراك اللفظ قول الكاتب

في بعض المواضع من المطارحات وغيره صرح فيه بانه ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض
الكم وفي التلويحات ما رايناه شيئا يدل على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا بذاته وامتدادا
جوهريا سواء كان مقدارا او غير مقدار واما الثانية ففي تركب الجسم ولب طه من الكتاب في
هوى له واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين معنيي الممتد كما اشرنا سابقا احدهما
الجزئية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي يصح فيه فرض الخطوط الثلثة القائمة التقاطع في
الجسم والآخر المقدار وهو الذي يصح فرض الاجزاء الوهمية المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم
للجسم والاخر عرض فيه والامتداد بالمعنى الاول لا تفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسبه جسمية
بعض من الاجسام صغيرا او كبيرا او لاجزاء او كلا ولا عادا ومعدودا او لا شركا او مباينا كالخلاف
الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين وبرهنوا على ذلك بان لا يكون في الجسم الا امتداد
واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين مقداري فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ
مع التعين المقداري متناهيا كان او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث يكذا كذا امرة ولا
ينفي المسح ان توهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض ويظهر الفرق بينهما
عندهم حين تكاثف الجسم وتخلخله لا حين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك يتبدل نفس
المقدار وههنا يتبدل عوارضه اي التي سرايت طه في الطول والعرض والعمق واما الشيخ
الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول بكلام واستدل في كتبه عليه بوجوه احدها انه لو تقوم الجسم الوجه
في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان
الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون
جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري وان كان
في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا تختلف
فيه جواب ما هو فلا يكون لبعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت
عرضية الباقية وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان موجودا في الجسم وفي جزئه وفي
الكل اكبر منه في الجزء فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم
ان لم يزد الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا تك ينقص في كل الجسم الحجم التخلخل الزائد مقدا

مقداره الصورة الجسمية وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو او نقص او زائد.
فالامتداد الجوهري كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض العلامة الخفري
على الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم
المعين ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اخترنا انه يصير معروضا
للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار ذهنية وجزئي متشخص بالجسم قوله لا جائز ان يكون.
جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر
عارض هو تعين امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس بموافقا
لمفهوم الممتد في الماهية فيلزم من عرضيته عرضيته اقول لما كان تشخص الشيء عند المحققين اما بذاته
كما هو مذهب الشيخ الالهي او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي
كما هو ذوق جماعة فالاعراض القائمة وسائر الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة
التشخص بل انما هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم المعين لو كان جزئيا موجودا
في الخارج فيجب ان لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات
لها فاذا صار ذلك الممتد جزئيا متشخصا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين
المقدار فقد ثبت عرضيته واما غيره فيلزم ان في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهر والآخر
عرض متشابهان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين من ان التفاوت
بينهما ليس الا بالتعين والابهام وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار الذي
فذلك اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات اخرى تعدده
بذاته فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد بنفس ذاته المقوم
للجرم المعين امر متعين الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن تعيناته المقدارية فان التعين
الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وما ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري وهو غير الممتد
المقوم للجرم المعين المحفوظ الذات والتشخص في مراتب التقديرات والتشكلات فكيف ليس هذا
الذي ثبت عرضيته ممتدا والذي يقوم الجسم ممتدا آخر ليلزم ان يكون في الجسم ممتدان اثنان
جوهري وعرضي بل هذا متحصل منه ومن التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله

انه اختار في التلويحات ان الجرم الفلكي مركب من الجوهر الذي سماه الهيولى ومن الاتصال والامتداد
العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم الفلكي اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره
في الدليل اما الاول فظ واما الثاني فلتبدل الامتدادات الشخصية مع بقاء الجرم الفلكي بين الصورتين
اللتين ذكرهما فان كان المقوم وهو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل ولم يبق في الجرم
الفلكي بجزئه لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد
عرضي باق وآخر زائل فذلك محال لانه ليس فيه امتداد ان عرضيان آخرايان فما اجاب
عن هذا البحث فلله جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء عن
عنده اقول فرق بين تركب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين تركبه من
موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات في تقدير ان يقول بقاء الجسم الفلكي المقوم
من جوهرين المتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم
الفلكي المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يجوز عند العقل بقاؤه الفلكي ببقاء احد الجزئين بعينه
وتجدد الآخر لا بعينه بين ورود الامثال فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة الفرق للمحقق ما
ذكر لا في ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتمشى
منه الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك بمعنى آخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين
وقد علمت ان للمقدار معنيين احدهما ما هو الصورة الجسمية عند المشائين والآخر المقدار
والشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثاني
وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق والعرضية وكونه جزء الجسم في التلويحات على ما حققنا
وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية عند مثبتي الهيولى على ظنهم امرا مبهما في الواقع
فاورد عليهم انه كيف يتقوم جرم غير مبهم بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فهو ليس
امرا مبهما في نفس الامر وان عرض له الاطلاق بحسب الذهن فان للعقل ان يأخذ المبهم
على وجه لا يأبى عن الحمل على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعين بحسب العقل كذلك
للمقدار فاذا لاحظه العقل بذلك الاعتبار بين الحكم بان المقدار المطلق يجب ان يكون عينه
والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رأيه واما ما ثبت عرضيته

مقوم الجسم المطلق

عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول او العرض او العمق وليس شيء منها مقوما
للجسم بل هي عوارض للمقدار الجوهري وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه لم يثبت التخلخل
والتكاثف الحقيقيين فلا تمشي الاستدلال على عرضية المقدار الجوهري بتوارد التخلخل والتكاثف
على الجسم الواحد اذا تكاثف او تخلخل واما الجواب عن الوجهين الاخيرين منه على الابطال
المذكور بالمعنى المذكور ففي غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكرنا في بيان مذهبه انه لا يوصف بحسب ذاته
بكونه كلا او جزءا او زائدا او ناقصا او غير ذلك فليكن هذا على ذكر البحث الخامس ان في
الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن حقيقة الجسم والآخران عرضان
الا انه زائدان عليه متبدلان بحسب ما يطرأ على الجسم من التخلخل والتكاثف والآخر متوارد الاشكال عليه
لكن قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان
الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل
يجب ان يكون واحدة بالوحدة الاتصالية فلا فانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية
مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان الانسان الواحد او السرير الواحد مثلا
له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات منفصل بعضها عن البعض بل اللازم كون القابل للاتصال
والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار
وحدته الشخصية بعينه والقائل الذاتي فلا حد ان يقول لا انفصال [illegible] اذ الاتصال
انما هي في وحدة الاتصال فاذا كان متصلا واحدا بعينه صار منفصلا متعددا فالمتنع الجوهري باق
في الحالين والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره بعض
الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان في العين
او في العقل وان وحدة الشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من الشخص
والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته وهو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك ما لم
يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص
فاين يجب ان ينفصل الا بركيف وقد بين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية بحسب قبول الجسم الانقسام
لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص وهو ترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم

المقدمة التي يدعي أصحاب لاتناهي أجزاء الجسم وإذا طرأ عليه الانفصام وجد موجودان
متشخصان وهويتان مستقلتان فإما أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهويتهما أو لا
أجزاء المتصل الواحد تعينها ليس إلا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب الأمر أو يوجد بها
في أما أن يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال أو لا لا سبيل
إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر في محله من وحدة التعين والوجود فالتعين الحادث بعد
الانفصال لم يكن ذلك الوجود الحادث بعد الانفصال ولا إلى الثاني لأنه يلزم أن يكون ذات
واحدة توجد بوجود ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو أيضاً خلاف المفروض
من أن الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات لا ما به الموجودية فلا يتصور تعدده
مع وحدة الذات كما لا يخفى وإما أن لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة
القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال وإذا خرج وجودهما
وتعينهما بطريان الانفصال من القوة إلى الفعل بقيت حاملة لهما ثابتة بها وليست تلك المادة
هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقاً فيكون القابل له ولهما جوهراً آخر وهو المطلوب
أقول فيه نظر فإن القول بأن تعدد الوجود يعين تكثر الأشياء الموجودة أو يستلزمه
وتوحده يعين توحد الشخصية أو يستلزمه وأن الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد
الوجود وتكثره وإن كان حقاً عندنا ولكن ليس عندكم فإن قسمة المتصل راجعة لا إلى الكثرة
الوحدة الشخصية إلى الكثرة الشخصية وبطلان الموجود الواحد وحدوث الموجودات
المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض في الاتصاف
بهذه الأوصاف فنقول لا نم أن الوجود لموجودات متعددة أو التعين بتعينات متكثرة
حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد لم لا يجوز أن يكون المورد لاختلاف
الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار أولاً وبالذات وبواسطته يعتبر الجوهر الممتد
متصفاً بهما ثانياً وبالعرض فإن الجسم المتصل له مقدار واحد وله تشخص واحد فإذا طرأ عليه
الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران وجود كل منهما وتشخصه
غير وجود الجسم وتشخصه والممتد بمنزلة القابل للأبعاد بشرط لم يتغير وجوده وتشخصه بل نقول

نقول القابل للأبعاد حقيقة متحيزة في شخص واحد له مقدار واحد بحسب الحجم وهو ما حواه
السطح الأعلى في الفلك الأعظم سواء كان في اتصال واحد أو في اتصالات متعددة فانية
أو فطرية وهذا الشخص الممتد له تعين واحد ذاتي مستمر لا يتغير إليه تعينات أخر مستندة حاصلة
فيه قبل تعينات مقداره وهذا كما أن الهيولى الأشهرية عندكم شخص واحد لا يزول وحدته
الشخصية في مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال والاتصال
قبل الهيولى لما كانت أمراً مبهماً بالمعنى الذي لا يصح إجزائه في ذات الجسم عن تعين ولا تعين
بعد فإن معنى الإبهام الذاتي في الهيولى ليس كما فهمه بعض من أهل التدقيق أنها في ذاتها
لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وإنما يتصف بشيء من تلك
الأوصاف بسبب اقتران الصورة بها إذ قد سبق أن الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر
باستمراره ويزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعين في الوحدة غير معقول إنما
المعقول في هيولى العناصر أنها متعينة الذات مبهمة الصورة فلها تعينان تعين مستمر ذاتي
وتعين متبدل عرضي قلنا أن نقول في الجوهر الممتد فإنه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال
وكثرته ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري متبدل على طبق ما قالوه في الهيولى وأقصى
ما يمكن أن يقال في الجواب عن الشبهة المذكورة وهو أنه لا شبهة لأحد من العقلاء في أنه ينعدم
من الجسم حين طريان الانفصال عليه أمر كان موجوداً فيه في الخارج وحين وقوع الاتصال
يوجد فيه أمر لم يكن موجوداً قبله ثم نقول ذلك الأمر إما أنه اتصال حقيقي أو إضافة كالا
فعلى الأول يلزم المطلوب لأن المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصاً صاحب هذا البحث ينحصر في
الأمر الجوهري فإذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء آخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال
وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم أن يكون في الجسم اتصالات وإضافات غير متناهية مجتمعة
في الواقع مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث
والربع وغيرها ينعدم كل من تلك الإضافات عند ورود واحد من الانفصالات ويلزم منه
المفاسد الواردة على أصحاب النظام القائلين بعدم تناهي أجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا في هذا
الموضع من المقال فعليك بالتأمل الصادق والتفطن الفائق لتطلع على جلية الحال والله ولي الجود

والانفصال البحث السادس ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان بتعقب الانعدام لها وحدوث
المادة فمادة المتعدد وان كانت واحدة لزم كون الشيء الواحد في احياز متعددة وفي
جهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مقطورا
بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها وفي
الثاني يلزم كون الذات الواحدة شخصا واحدا تارة واشياء متعددة اخرى وفي
الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا
حادثة على التقدير المذكور مع ذلك فهو بناء في المقصود وهم من وجوه اخر يكون باقيا
حال الفصل والوصل لئلا يكون التفرق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد
واقعا في المادة بحسب الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله
الانقسامات الغير متناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف
عدد انقسامات الجسم للاوصل الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى
وان كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها ولكن لا تتهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد
المقدارية وتحقق الاحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات
بل انما تتهيأ لشيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تلبسها المستفاد من قبل الصورة الجسمية
ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها او مسالفة الذات من الجوهر
المتفاصلة الغير المتجزية متناهية كانت او غير متناهية كما نبهناك عليه من تقدم الصورة
عليها بالذات فان ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من الاوصاف المذكورة في نفس
الامر وان كان بواسطة الصورة فنقول الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية
ووحدة اتصالية فاذا طرء عليه الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال
ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية او مساوقة
لها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فمادة الجزئين اي ريثما عند الانفصال واحدة
في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية بالذات في حالتي
الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا تكثرة بتكثر

بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الاجزاء الغير المتناهية بل الزوال والحدوث
والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما يعرض الجوهر الممتد بالذات والهيولى لا تقتضي
شيئا من وحدة الجسم واثنينية ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضا تأباها فهيولى
الجسمين اللذين احدهما في المشرق والآخر في المغرب لها نحو وحدة ذاتية بحيث مع تشخصهما
وحصولها في الجهات المختلفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة
الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات والاحياز بالذات فوحدتها الشخصية لا تأبى الكثرة
الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة
ووحدة المتصل معنى وجودي ينفي الكثرة انما هو من لوازمه الحجة الثانية لهم اي الجسم من حيث
هو جسم اي صورة اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك
فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة
الى امر عدمي هو فقد شيء ما ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من جهة واحدة لا
يكون مبدأ لهما يعني لحالتين ولا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحركا هو
من حيث هو بالفعل متصل بل شيئا آخر فاذن الجسم مركب مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل
وهما الهيولى والصورة وبيانه على نظم القياس هو ان يقول الجسم بالفعل من جهة ذاته وكلما
هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى القياس الآخر
من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من الجسم بهيولى
ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة
لا يخلو اما ان نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فيه او ثابتة في امر يقارنه او قائمة بذاتها فلو
كان الاتصال الصرف لعرض الابعاد في الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث في الجسم يلزم
ان يكون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه مستعد الامور كثيرة وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال
هو انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة فلا يصح الا ما
ينعدم عند خروجه مما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال ولو كانت القوة قائمة
بذاتها لكان الامكان جوهرا مع انه عرض كما سيعرف ان شاء الله تعالى فالحامل للقوة غير المتصل

الاتصال بعينه المتصل من حيث هو متصل بل هو الذي فيه قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك في الهيئات
غير متناهية وكمالات غير محصورة وهو الهيولى وهذه الحجة والحجتان السابقتان متقاربتا المأخذ والاعتراض
عليها في لسان متبعة الاقدمين بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال نفسه ليس بالقوة
مع انه مسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر المتصل وليس اذا كانت القوة تابعة
لشيء يلزم ان يكون هو هو فان قلت لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال
لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى الحجة الاولى وقد مر الكلام فيها فان
قلت اذا كانت القوة للاتصال وهو شيء محصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة
وبالفعل معا وهو ممتنع قلت الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد في جهة واحدة بالقوة وبالفعل
معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شيء ما بالفعل وله قوة شيء اخر فالفعل والقوة يجوز
ان يجتمعا في شيء واحد في جهتين مختلفتين وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم في اهمال الحيثيات
واضاعة الاعتبارات اقول في الجواب ان كل حيثية يكون ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد
لها من امر اخر بها ثبتت الحصول لها والقوة وان كانت عدما ولكن لا يكون عدما محضا بل لها حظ
من الثبات فانها عدم شيء ما من شانه ان يكون وجود ذلك الشيء له او لنوعه او لجنسه ولكن
ليس الفعل حاصلا كما بين في قاطيغورياس المنطق فلا بد له من مبدء والمبادي للاشياء الطبيعية
تنحصر في اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية والثلاثة الاخيرة انما هي مباد لفعلية تلك الاشياء
فلا يمكن ان يكون شيء من العلل مبدءا للقوة والفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات
تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي هي جزء في قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل
والمادة بالعلة التي يكون الشيء بها هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها
من حيث هو مباين والغاية بالعلة التي لاجلها وجود فاذا لم يكن حيثية القوة مستفادة
الا من المادة وحيثية الفعلية لا تستفاد منها والا لكان شيء واحد مبدءا لحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته
فاذا حصل لشيء حيثية القوة والفعل معا فلا بد له من مبدئين وجهات ان فتلك الحيثيتين فان
الاتصال لما ثبت في الجسم لا بد له من امر يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى ومن امر يكون
هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثاني ان هذا الدليل منقوض بالنفس

بالنفس الانسانية اذ هي من حيث ماهيتها بالفعل ولها قوة قبول المعقولات فكبرى القياس الاول اعني
وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة لعكس في الشكل الثالث وهو ان
النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر
بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة ذاتا لكنها مادية
فعلا وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين فكذلك قد يكون مجردا وماديا
باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها
بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الافاعيل و
بالجملة جهة القوة في كل شيء يرجع الى الهيولى كما ان جميع الجهات الفعلية يرجع الى المقوم منه القيوم
حده وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية في صدور الشرور الواقعة في العالم عن المبدء الحق فقد
الشرور كما سيأتي انشاء الله العظيم الوجه الثالث ان النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود
بالفعل وهي ايضا مستعدة فيلزم تركبها من صورة بها يكون بالفعل ومن مادة بها يكون بالقوة
ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء في دفعه ان الفعلية
في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس لها في الوجود جهتان متمايزتان بان احدهما
يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا فان نسبتها الى هذين المعنيين اشبه
بنسبة البسيط الى الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى المادة والصورة فان الهيولى نوع بسيط
جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لكل شيء ومعنى جامع اي بالفعل انه بالقوة كل شيء ولا بعد ان يقال
ان القابلية والاستعداد ليست امورا جوهرية لانها حال الشيء بالقياس الى الخارجيات اذ الاستعداد
انما هو استعداد شيء لشيء آخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه
ثم يلحقه هذه الاضافة لعدم التنوع في دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للصور
ربما يسمى الهيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس
والملك انما يسمى نفسا وملكا باعتبار تدبيرها للبدن والمملكة لا باعتبار ذاتيهما فيكون اضافة التدبير بيانه
جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد
كيف جزء الجوهر المحض لا يصح ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهرا محصلا بل

جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو مستعد له لان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله
فالهيولى يلزم ان لا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا
موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في عنوانات
فصول الاشياء الجوهرية امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان والحساس او المتحرك في
فصل الحيوان وغرضهم ما ترتبت تلك الامور اي مبادي تلك الاضافات لا انفسها فيمع
هذا القياس المراد من الاستعداد او القابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث يعرض لها انها
القوة للصور والهيئات لا نفس تلك الاضافة واما قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية
فلا يكون حاملا لما هو قوة له فيصح ان اراد القوة التي هي لحصول شيء خاص واما القوة المطلقة
والاستعداد المطلق لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما تبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو
ممتنع على رايهم والا لزم تناهي مقدورات الله تعالى واما قوله جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا
ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المقولات التسع اي بمفهوم الوجود في الموضوع
فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما يكون بحسب حقيقته جوهرا وان صدق
عليه مفهوم الجوهر صدقا عرضيا فنعم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض وبهذا المعنى وقد ذكرنا
سابقا ان فصل الجواهر البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذواتها ولا اعراضا وصح
ذلك لصدق مفهوم الجوهر عليها والحقايق الغير المتاصلة يصح عدم اندراجها تحت شيء من المقولات
العشر هذا ما يمكن ان يقال من جانب الشيخ في هذا المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا
فمن الله التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم ماهية مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهرية
وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق وكل ماهية لها جنس وفصل
اذا كانت بحيث يمكن ان ينعدم في الخارج فصلها ويبقى مع فصلها كان لا محالة جنسها وفصلها
ذاتان متغايرتان في الخارج بمعنى انهما اما مادة خارجية تسبقه ومنها الجنس الذي هو مادة
عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء وصورة خارجية تستقبله ومنها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار
اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان ينعدم فصله مع بقاء جنسه فان
الجسم المعين اذا طرا عليه الانفصال انعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث

الثلث على الاطلاق المستلزم لنفي الانفصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة
هو الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب اقول وهذه الحجة ايضا قريبة المأخذ
من الاوليين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما لا يخفى على من تذكر الكلام فيهما وعليها
مما فيه التطويل والاسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب الحجة الرابعة ما تجشمه بعض المحققين
من المتاخرين وسماه برهان الخاص الخاص وتحريره بعد تخليصه عن الخطابيات الاقناعية والاقوال
الخيالية الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الوجود الحق والواحد الحق الذي ليس فيه
شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد لكل معلول ان
يكون بينه وبين علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجاده له دون غيره وتلك المناسبة
مفقودة بين الصورة الجسمية والوجود الحق المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول
التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر
له مناسبة لكل واحد منهما من جهة وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتدة بحسب ذاتها يناسب ان توجد
من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها الامتداد بغيرها واسطة لصدور الممتدات عنه اقول كلامه هذا
مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس كما صرحوا به حيث بينوا
كيفية ترتيب الوجود في سلسلتي البدء والرجوع وسيجيء في بحث التلازم بيان تقدم الصورة
على الهيولى وقد نص الشيخ في الشفاء بان ما بالعقل شأنه ان يخرج ما بالقوة الى الفعل وا
منه يكون الصورة متقدمة على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجسمية و
العقل المفارق وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى واسطة لصدورها عنه
صدور الجسمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصورة النوعية فيجوز ان يكون وساطتها
كافية لصدور الجسمية عنه لجواز ان يكون لها من الحيثيات والاعتبارات ما يحصل بسببها المناسبة
بينها وبين الابعاد والاجرام فيصح صدورها عنها بلا واسطة شيء آخر غيرها الحجة الخامسة ان الجسمية
الفلكية مثلا شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأيهم فنقول هذا
اللزوم اما مقتضى الجسمية المشتركة فيكون كل جسم كذلك لاشتراكها فيها وليس كذلك اتفاقا او لامر آخر
فهو اذن اما حال في جسمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان

فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام
في كيفية لزومه بعينه فيتسلسل او ينتهي الى نفس الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الاجرام
في الشكل والمقدار وان كان سببا مباينا فهو اما جسم آخر او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني
والاول باطل لان سببه وكذا الجسم لتلك الملازمة اما الجسمية فيجب اتفاق المذكور وقد بطل واما
اما القوة زائدة فهو الشق الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عاد السؤال في
لزومها وان كانت من المفارقات فمن محلها فهذه المفارقة محال لان وجود ما هو عين في
نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت وجب ان يزول
الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك مح واما الشق الثالث وهو ان سبب اللزوم امر مباين
مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة
واحدة فلم يكن اقتضاؤها للموصوفية لبعض الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها لتلك الموصوفية
في ساير الاجسام فلا بد حصول الاولوية من مخصص مختص بالفلك لم يكن حاصلا فيه فيجب ان يكون
الفلكية انما لزمت جرمية الفلك لسبب شيء مختص بتلك الجرمية فيه وهذا الفلكية وما يلزمها فيه فذلك
الشيء المقتضي الصوريتين معا فلا جسم صارت مقارنة الفلكية لجرميتها مقارنة واجبة فاذن
لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى وجب ان يكون مثله الهيولى ساير الاجسام والاعادت
المحالات المذكورة واذا ثبت الاجسام احتياج الفلكية الى الهيولى واحتياج الاجسام العنصرية
اليها كان في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر الى الهيولى بحسب بيان الفصل والوصل مثلا
ويطرد في ساير ها بابرهان الذي سيجيء ثبت احتياج الاجسام كلها الى الهيولى وهو المطلوب هذا
تحرير الحجة التي ذكرها صاحب المباحث المشرقية قال وقد اوردتها في كثير من الاوقات فما وجدوا
في شيء من مقدماتها واقول انها مقدوحة اما او لا فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه في بيان لزوم
القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض آخر منها ولا يمكن اسناده
الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان اسند لزوم القطبية لموضع من الفلك و
الدورية لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية التي هي علمه تعالى بنظام الاجود فليسند لزوم الشكل
والمقدار للفلك ايضا اليها وبالجملة كلما اعتذر ههنا بعينه هناك واما ثانيا فلا نا نختار من الشقوق الخ

التي ذكرها بما يقتضي لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم المذكور امر حال في جسمية
الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في لزومه فنقول الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية
فلا يتقدم على محله بالذات فحينئذ لزومه لذات المحل يجوز ان يكون لنفس ذات الحال الغير لو
تاخر وجود الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس الى موضوعه ويكون مختصا به لا يوجد في ساير
في ماهيته من ساير المحال من السؤال في سبب اختصاصه بمحله مع اشتراك ساير المحال له في الماهية ولما
جاز ان يكون للعلل التي لها نوع معلولات متفقة الماهية وللمركبات متى لها كلازم واحد لجسمية
الفلك وان اتفق ساير الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها ولا
يستند اليها ساير اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شيء من المحالات
المذكورة فانقض هذا فانه يعكك في كثير من المواضع واذا ابلغ كلامنا الى هذا المقام فلنرجع الى
ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينا بملهم الحق والصواب فنقول لما فرغ الشيخ من اثبات الهيولى
في الاجسام الكاينة الفاسدة اراد ان يشير الى تعميمها للاجسام السماوية فقال واذا ثبت
وكل جسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها
مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية واطلاق المقدار عليها
شايع عندهم اما ان يكون لها لذاتها غنية عن المحل مطلقا او لم يكن والاول مح والا لاستحال حلولها
في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك
هنا فتعين افتقارها اليه قد يتوهم ورود النقض على الدليل بجريانه في المحل الواحد فيلزم
اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون الهيولى
واحدا محلا لجميع الصورة وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيولات الى غير ذلك
من المحالات وهو مندفع لانا نختار من الترديد ان الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها
الى المحل المطلق ولا تفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة بخصوصية
عروض الافتقار الى المحل للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة
والحاصل ان مستغني الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق
ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص لسبب عروض خصوصية لها ولا يجري مثل ذلك في الطبيعة

المطلقة بالقياس الى المحل مطلقا بان يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار
بسبب عروض خصوصية لها وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جردنا النظر اليها من حيث هي هي
فان لم يكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه مطلقا لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي
وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الاجسام وهذا انما نقول لو ان الافتقار يمكن
ان يكون ناشيا من الغنا، والحاجة مدفوع لا مانع من انه اذا جوز كون الاحتياج وعدمه
مستندين الى الامور الخارجية فاذا قطع النظر عن الامور الخارجية لم يكن الحكم بثبوت الاحتياج
ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل وان كانت تلك الملاحظة
من الى وجود الشيء في نفس الامر لا يتعقل العقل مطلوبية كما هو مذكور في موضعه بل لا نقول
من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها لازم او لا لازم لذاتها في المادة بل يكون
احتياجها في بعض الافراد مستند الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان
يصح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومفارقته فان الصورة المقترنة بالمحل لعلة خارجة
اذا لوحظ من حيث هي هي وقطع النظر عن علة اقترانها به يجوز عند العقل افتراقها عنه
وذلك بالضرورة ان الوجود الخارجي لا ينفك عنه الاقتران المحمول به والبتة وايضا لو انفكت
لتقررت وتشكلت فانفعلت فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة لها نوعية
لا يختلف افرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق ان اللواحق ا
الخارجية لا تغني الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحوجها فيه اليها اذ الحاجة والغنى الوجو
بيتين انما يثبتان للشيء بالقياس الى المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية
الى المادة من حيث هي جسمية فلا تاثير للخارجيات في غنائها عن المادة فكل جسم مركب
من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها الا بالخارجيات
فبيانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره ان جسما اذا خالف جسما آخر في ان احدهما حار
والآخر بارد او في ان احدهما انسان والآخر خشبية فليس الاختلافات بين الجسمين
كالاختلاف بين مقدارين في ان احدهما خط والآخر سطح فان المقدار لا وجود
له ولا قوام له الا بان يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الانسان او صورة

حق الامور الخارجية وان الطبيعة من حيث لا يقتضي لذاتها شيئا

او صورة الخشب بالجسم كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انما
وجدت بالاسباب التي لها ان توجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده
وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى الفصول حتى يوجد شيئا متحصلا و
تلك الفصول ذاتيات له لا يصير تحصلها سوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدار
يخالف مقدارا انه امر له بالذات بخلاف صورة الجسم فانها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها
ولا يخالف مجرد صورة جسمية مجرد صورة جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية
انما يلحقها في انه شيء خارج عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامهم
هو انا اذا نظرنا الى افراد الصورة الجسمية وتعقلنا ماهيتها وجدناها شركة في امر محصل
هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا تمايز بينها بحسب هذا المعنى
المحصل الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة
بالصورة الجسمية فعلم انها حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك لكانت
حقائق افرادها بعد التجريد عن الزوائد المختصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مباينا
لها او مشتملا عليها وعلى جزء آخر وليس كذلك هذا الحق ومن افتقر في المباحث العلمية مجرد
ابراز النوع وابداع الاحتمالات الركيكة لا يتعقبه هذه المقدمات بل يرجع ونقول ان
ماهية الجسمية غير معلومة الا اشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاتحاد في اللازم
لا يوجب الاتحاد في الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا للاجسام
او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه فلا ولطف جوابه
ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الاستعداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا
للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومتحقق الحكم وفيه كفاية فلا حاجة
بنا الى ما لا نعقله لان وحدة هذه الحيثية توجب وحدة الاجسام في هذه الحيثية كما لا يخفى النقص
بالوجود بانها طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن المهية في الواجب والعروض لها في
الممكن مندفع بان الوجود لكونه من الكالبين طبيعة النوعية والكلام فيها على اثبات الهيولى
واعلم ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات براهين على هذا المطلب اعني اثبات

الهيولى في اجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما كالفلك او زايلا كالماء عن انفصاله لعدم اثباتها في الاجسام القابلة لهما اعني ما ذكره الشيخ واتى فيها ما يبنى على اثبات امكان الفصل الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي ذكرنا سابقا في ابطال الاجسام الذي تفرد طبيعة باحداث اثنينية اي لا في كل جسم يريد اثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم باجراء حكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس في الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك بينها فيلزم من ذلك اثبات الهيولى لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج الى الجوهر القابل وان عاق عن ذلك مانع خارجي من تلك الطبيعة لازم او زايل قال بعد ذلك ولان هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يحصر في شخصه اقول مراده على ما ظن ان الجوهر الممتد لو لزمه ما يمنعه عن الاتصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن ان يتعدد اشخاصه في الوجود بل نوعه يحصر في شخصه اذ لو تعدد اشخاصه لكان كل واحد منها قابلا للانفكاك بالبيان السابق مع وجود المانع هذا خلف لما كان الجواهر الامتدادي متعدد الاشخاص بالبديهة فعلم ان المانع عن قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذا كان العايق مفارقا بالقياس الى الطبيعة وان كان بالقياس الى فرد معين منها فرد من افراده لا يابى عن قبول الانفصال والاتصال من حيث حقيقته وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى في الاجسام وهو المرام ثم اقول طبايع الافلاك ان صورها النوعية لما كانت مانعة عن قبول الانفصال الانفكاكي ومقابله لاستلزامه الحركة التي ليست مبداء لسلبها موجودا في الفلك فلا محالة لكل نوع من الفلك منحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد حصل بين الجزئين المتوهمين لواحد منها وصح بين الجزئين المتوهمين ما قد حصل من الانفكاك بين ثخن الفلكين والكوكبين فيكون في نوعها قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاته لها خلف ولهذا احكموا

بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب او النقد وبرتهما بالجزئين متشابهين فيكون على غير الجزئين الاخريين على حين الكوكب من التداخل ما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على غيرها فيلزم جواز الانفكاك الخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا بامثال الفطرة يعارض بمثله في تشخص نوع واحد من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام **فصل** في ان الصورة الجسمية لا تجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فيكون المسئلة تتمة لكون الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذلك فالقول بالحاد المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غاية ما يقال هو ان كون الصورة لذاتها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا استقلاليا براسه بل كان يابانه الى ما سبق ذكره يمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتضمنه فايدة جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد ويستفاد ايضا ان التناهي الابعاد والتشكل واشباهها انما لوحق للجسم بسبب تعلقه على المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبداء واحد امتدادان على سمت واحد كانما ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف اعلم انه لما تكلم الشيخ في اثبات الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحدة منها لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات تناهي الابعاد فلا جرم احتاج لاقامة البرهان عليه فادراج هذه المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة تعلقه على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم الذي هو في الفن الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان

منقول من قبله ما ماحكاه ويلقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان الترسي المبني على سنة مثلثات متساوية
الاضلاع والزوايا لكل زاوية منها ثلث قائمة المجموع الصفائح المتعددة المطولة الهندسية تقريره ان
نقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية غير متناه لا امكن ان يكون غير المتناهي محصورا
بين حاصرين وحينئذ نقيض انه يستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي
لامكن وجود ساقي المثلث خرجا من مبدا واحد بين لا الى نهاية ومعلوم ان الساقين اذا كانا غير
متناهيين كلما كان اعظم كان الانفراج اكثر فرادا امكان الانفراج بزيادة الساقين
ومعلوم ان الساقين اذا كانا غير متناهيين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين
غير متناه فيحصر الغير المتناهي من البعد بين حاصرين وهما الساقان فهذا محال واعترض على الشيخ
في الشفاء بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان تزايد الخطين في البعد بينهما
الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون الزائد في البعد لا الى غير النهاية في وجود بعد زائد غير متناه بل
كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد بحيث يتناهى الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون
الا متناهيا كمراتب الاعداد تزايد لا الى نهاية مع ان كل مرتبة منها في النظم الغير المتناهي
متناه لا يزيد ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين على الخطين الذاهبين
الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع يسمى بالبعد الاصل وخطوطا اخر
عرضية متزايدة غير متناهية زائدة على الاصل على نهج واحد لتحصل زيادة على ذلك البعد
موجودة بغير نهاية يكون تلك متساوية فيلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات
المتساوية الغير المتناهية على البعد الاول لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه
والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زائد على البعد الاول بما لا نهاية له
يكون غير متناه فيلزم الخلف واورد عليه صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير الاول من
منع وجود بعد مشتمل على تلك الزوايا الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا تزيد
على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا كون الزيادات متساوية او متناقضة لا تفاوت
في بيان المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه
سواء كانت الزيادات متساوية او متناقضة فلا فائدة في فرض تساوي الزيادة فاجاب

عن الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات الى
عدد الزيادات كل نظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كذلك حيث فرض الزيادات متساوية
فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل
على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما يكون محفوظة اذا فرض
الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقضة فلا بعد لحفظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه
ما اورد واما على برهان التناسب المشهور لابطال مذهب النظام في منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة
كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات اذ الاول من النسب المقدارية التي قد يمكن ان يكون
متناهيا والثاني من النسب العددية التي لا يمكن ذلك فيهما لانه حيث فرض الزيادات متساوية ولكل زيادة
مقدار فزيادة الزيادات بزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات فنسبة الزيادة الى
الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا يكون متناهيا هذا ما قيل في تتميم كلام المحاكم اقول وقد بقي كلام له
نظر وهو ان قياس الكل المجموعي على الكل الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة
بعد الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة في
ذلك الآخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية
الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات
في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد حتى يرد المنع من علل كونه في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد
يكون نسبة ذلك البعد الى البعد الآخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وحذف منه مجموع
عدد الزيادات الغير المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون
نسبة الى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد يكون كل عدد زيادة
في بعد العدد المتناهي فهو ان كل زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه
ان يكون العدد الغير المتناهي من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كانت
متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت
هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب وقد يقال الاولى ان يقرر البرهان المذكور بان
نفرض اولا ساقي مثلث ذهبا الى لا نهاية ونفرض من الانفراج بينهما ابعادا غير متناهية فوق

بعد ولكن كان بازاء كل عدد زيادة
بعد فان قيل لم يعلل كون مجموع اعداد
الزيادات ح

البعد الاصل زائدة عليه ثم زائدا فيكون هناك زيادات في البعد الاصل غير متناهية بحيث يكون
الابعاد غير متناهية متفاضلة بقدر واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقعة في
بعد ما من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد يشتمل على جملة ما دونه من الزيادات
ولا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد آخر فوقه فلا جرم هو يكون آخر الابعاد والا نفراجية وايضا
فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو في بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير
المتناهية في بعد واحد فوقها فنقد صار غير المتناهي بالفعل محصورا بين حاصرين والبعد قد صار
الى ما لا نهاية منتهيا عند ذلك البعد كما لا يخفى فثبت الشكل بالاستقامة والخلف جميعا هذا او انت
تعلم ان الشيء المذكور غير ساقط ولبعض الاعلام كلام آخر في البيان في تقرير البرهان السلمي وهو ان
نفرض من مقطع كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الآخر فيحدث متوازيان غير
متناهية تقرر سطوحا غير متناهية في جانب العرض واذا انضم الا مقدار سطح معينة سطوح متناهية
العرض غير متناهية العدة في العرض وجب عدم تناهي عرض جملة لكن العرض عرض محصور بين
حاصرين قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو حصلت زاوية الخطين المارين الا غير النهاية حادة
حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات سقط بالضلع الآخر فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
واما اذا كانت قائمة فيكون الاعمدة المفروضة المذكورة موازية للضلع الآخر فلا يلزم الانحصار
ولا يتم الدليل في المنفرجة اظهر اقول لا نم وجوب سطح غير متناه في العرض وان فرضت
الزاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتركيب في جميع تلك السطوح وهو غير ممكن
اذ كل تركيب منها فقد انتهى في احدى جهتيه الا بعد الخط في الخطوط المتوازية ولا يمكن يكون فوق
ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية من تلك الموازيات لما بانه في شيء مما ولا في السطوح
الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة الجسمية مما فرض تجردها عن الهيولى غير فانية عن التناهي
واللاتناهي وبين المعرف ولا تناهيها اراد ان يبين في تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود
في هذا الفصل من عدم تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى القسم الاول فلانها لو
كانت متناهية لاحاطها حد واحد او حدود فيكون متشكلا لان الشكل هو الهيئة اي هيئة شاملة
احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح اذا كان الشكل سطحيا كالمثلث والمربع والدائرة

وات لها او الجسم التعليمي اذا كان الشكل جسميا كالكرة والمكعب واشباههما فان اطراف الخطوط اي
النقطا وان تصور احاطتها لها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا
واما انتقاض عكسه بهيئة محيط الكرة فهو كما له وهذا غير تعميم التعريف بالهيئة التي هي للمقدار
من جهة الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج محيط الكرة في التعريف
ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع ان التعرفة بهما في اطلاق الشكل صعب
وان الغير المقدار في اطلاقه يصدق التعريف في الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتام
اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط بنقطتين في المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور احاطة
بها كما ان السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين بالخط المحدود تامة
كما ان الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلثة في المثلث تامة والهيئة انما يكون للامور القارة
الذوات المجتمعة الاجزاء في الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاطه حدان هما
اي اوله وآخره لكن لا وجود له مستقرا له نعم يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به حد
وحدود اللهم الا ان حصص الوصول في تعريفه بالمقدار القار وحيث يكون المراد من الاحاطة
ههنا ما يكون تامة فخرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف بان يكون نفس
تلك الهيئة او من مقولة الكم بان يكون سطوحه لها فانها لا يسمى بالشكل فذلك الشكل وكذا ان
ثم الشكل وبرتبة يطلق الهيئة التي حصلت بالتناهي او الثابت بالبرهان السلمي ليس الا تناهي الجسم في
بعض الجهات لا في كلها فان الشكل لا يتوقف الا على هذا القدر واما ان يكون الجسمية اي
الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها في افرادها وهو محال والا لكانت الاجسام متشكلة
بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لكن المحال من جهة
القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية
يجوز ان يختلف شخصا من جهة تعدد القابل مع انه على تقدير كون الجسمية هي الجزء الفاعل لم
التعدد والتشخص اليد في الاشكال والهيئات لعدم قابل لعين الشخصيات المتعددة لنوع واحد هذا
خلف واما ما وقع في شرح حكمة العين في ذكر كون الشكل مقتضى للطبيعة الامتدادية لانه من لزوم
كون شكل واحد فاعلا وقابلا فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه او لسبب لازم الجسمية وهو محال لما مر وعلى

وفي الثقيل يلزم مماثلته للكل في الجزء والكل بل بمقدار يماثل اثر الكل في الطبيعة الامتدادية ولوازمها
ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل كما حقق في محله واللازم وهو نفي الكلية
والجزئية في الاجسام مناف للزوم مثله واعترض بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعته و
جزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة لبساطته فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي
في المقتضى لزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الاثار كما تختلف
بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الاجسام البسيطة وان
كان قوة واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية
اصلا فان قيل ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف
المادتين بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا فان الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف
المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان التقدم والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة
الزمان وللزمان بنفسه لا باعتبار آخر فكذلك الكلية والجزئية انما يعرضان للماديات بواسطة المادة
وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى او لسبب اخر عارض لها وهو ايضا محال والا لا يمكن
زواله اي زوال ذلك الشكل بزوال الامر العارض فامكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلا
للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة العارية
عن الهيولى مقارنة لها هذا خلف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية والشكلية قد يحصل في الجسم
بغير ورود الانفصال كاشكال الشمعة المبدلة بحسب التشكيلات المختلفة في التدوير والتكعيب
فلا دليل على ان يحصل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
اذ الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصل في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا
يحصل الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة كما
علمت بقا في سلك الانفعال من براهين الاثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا
لها هذا خلف ولا يتوهم انه لو صح هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا
يحصل الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هذا خلف فاتى المقدمات
مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي لا تجتمع

لا يجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول والاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة ثابتة لها
وقائمة بها شيء واحد لا محذور فيه فان حيثية القبول والفعل مطلقا لم تقسم ولم يلزم اختلافهما و
كونهما مما يوجب اثنينية للذات الموصوفة بها الا في القبول التجددي والفعل المقابل له وانما الجسمية
الاقسام فيما ذكره الشيخ لان لزوم الشكل للجسمية بعد تجردها عن المادة والامور التي تختلف بالاجسام
لا يخلو اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك اما ان امر اخر مفارق عنها سواء كان مباينا
لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض بعض المحشين للشرح القديم بانه ان
اراد بالجسمية المطلقة فنختار ان العلة للتشكل امر عارض لها واللازم منه ليس الا امكان ان
يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل آخر فيلزم امكان تركبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا
خلاف المفروض ولا يلزم منه امكان تشكل الصورة المجردة بشكل اخر لان العارض للطبيعة يجوز
ان يكون عين التشخص او لازما فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية المخصوصة فنختار ان علة
التشكل هي الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شيء من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل
واحد او امكان تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق
معلوم للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلوم للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد
بها الشكل المطلق نختار ان علة الجسمية المطلقة او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق
الشكل ولا استحالة فيه وانما المحال اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص
نختار ان علة الجسمية المخصوصة الموجودة المجردة فلم يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال اقول الكلام
في تخصيص الصورة الموجودة المجردة عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هذه تلك
الصورة انما هي الجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لامر عارض وهو مستدع وجود
المادة ولي حل ان اختلاف الاشخاص والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق المادة والمحال
اللازم في الشق الذي فسر من كون الجسمية علة انما هو تشخيص واحد هو نفي التعدد والتغاير في الاجسام
لكن الشيخ رتب عليه الاتفاق في الشكل بتغيير اخر الشيء لملازمته للتوضيح والفضلاء المحشين استعظام
المادة عن الصورة الموجودة المجردة وجرتا التلفظ به قولا دون ما ينوع مع معناه من اللواحق و
العوارض فاسقت في ابداء احتمالات عائدة الى العوارض المادية **فصل** في ان الهيولى لا تجرد عن الصورة

دشمن آتش پرستی باد بجان ما رسید   خاک بر سر کرده آب رفته ما را باز بگو

يريد ان يثبت في هذا الفصل مغايرة الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فنقول
لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان الوضع يقول
بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشى بحيث يشار اليه اشارة حسية والثانى جزء المقولة وهو
هيئة عارضة للشى بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهى الهيئة المعلولة للنسبتين نسبة
بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى او لا يكون
لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى التجرد عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها اما
ان تنقسم او لا لا سبيل الى الثانى لان كل ما له وضع بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا
وقد مر ان جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مر فى نفى الجزء الذى لا يتجزى ولا سبيل
الى الاول لانها اما ان تنقسم فى جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا لعدم الانقسام الا فى جهة
واحدة واستقلاله او فى جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا لعدم الانقسام الا فى جهتين فاستقلاله
او فى جهات ثلث فيكون جسما اذ لا معنى لان كل ذات وضع ينقسم فى الجهات جسم ان كان المراد
بذات الوضع فى ترديد البرهان ما يكون كذلك فان جميع الاعراض السارية فى الاجسام و
الهيولى الجسمية منقسمة فى الجهات وليس جسما وان كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصر
لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها ولا من قبل الصورة
بل من شى آخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثانى ويقال لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير
كان ذلك الغير ذا وضع بالذات فيكون الجسمية او حسبية ضرورة انه لو لم يكن بينه
ما له وضع فى ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير نفى سح
فى الجهات كانت الهيولى جسمية مع فرض تجردها عنه هف ظهر ان الهيولى على تقدير تجردها
عن الجسمية كما لا يكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات وضع مطلقا وكل واحد منها اى من
كون الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا جوهريا وكونها جسما باطل اما انه لا يجوز ان يكون خطا
جوهريا فلان وجود الخط على الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين
او مستديرين بحيث واحد من الاستدارة فلا يخفى الا ببطلان بقسم واحد من الخط الجوهرى فاما ان
يحجب ذلك الخط الجوهرى تلاقيهما اى ملاقاة ذينك السطحين او لا يحجب لا جائز ان يحجب والا لزم تداخل

تداخل الخطوط وهو محال لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه هف لكن
ان يقال الحكم بامتناع التداخل اما من جهة عدم حصول التأليف بينهما عن فرض ذلك واما من جهة العظم
والمقدار لئلا يلزم عدم كون الكل اعظم من جزئه وكلاهما منتف ههنا اما الاول فلان الكلام
فى وجود خط واحد مستقل على الانفراد لا فى تأليف الجسم منه واما الثانى فلان الخطا لا قدر له لا عظم له
فى العرض ليلزم حين التداخل اذا فرض خطوط متلاقية فى العرض مساواة الكل والجزء ولهذا
جوزوا التداخل النقاط وتداخل الخطوط والسطوح الوضعية فى جهة الترك لا سداد لها فى تلك الجهة
واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر مطلقا فهو منقوض بتداخل الهيولى والصوريتين وهما جوهران
على ما قرره المتأخرون فالاولى ان يخص الحكم بامتناع تداخل الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات
ويقال بداهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل فى شى بحيث يصير حجمهما حجما واحدا
والا لجاز عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا اذ لا فرق عنده فى الصورتين
فى فقد الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلاف تداخل الاعراض وتداخل سائر الجواهر فان
الامتياز بين المتداخلين فى بعض الصور بالمحل وفى بعضها بنفس الماهية والحقيقة لا يقال لو وقع التلاقى
بين الخط الجوهرى واحد طرفى السطحين المنتهيين اليه لم يلزم الا تداخل جوهر وعرض وذلك جائز
لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق ليست الا نهايات لا وجود لها اشياء واقعة فى النهايات فاذا
فرض وقوع خط جوهرى بين جسمين فالتداخل انما هو فى الجواهر المتحيزة وقد عرفت بطلانه ولا جائز
ان لا يحجب والا لانقسم الخط فى الجهتين لان ما يلاقى منه احدهما غير ما يلاقى الآخر وهو محال كما مر فى ابطال
الجزء واما انه لا جائز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب
تلاقيهما او لا يحجب وكل واحد منهما كما مر فى الخط واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت
جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر ولما بطل الشق الاول من الترديد الاول اراد ان
يشير الى الشق الثانى فقال واما انه لا سبيل الى الثانى فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة
غير ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو محال
لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو قابل للاشارة الحسية واما ان
يصير ذات وضع فاما ان يحصل فى حيز اصلا او يحصل فى جميع الاحياز او يحصل فى بعض الاحياز دون

ببعض والاول والثاني محال لان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز
ممكن بحث ونسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذلك الصورة لا تقتضي الا حيزا ما لا معينا فاذا كانت
الهيولى ساكنة ونسبتها الى جميع الاحياز فلو حصلت في بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح
لان المرجح اما الفاعل الخارج المفارق فهو لا يؤثر تأثيرا حادثا الا لاستعداد ولا استعداد
لها لموضع معين فان نسبتها الى الكل سواء واما الجهات السماوية من الحركات والاوضاع فانها
يخالة جهة او تعلق ببدن وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت غير ذات وضع ومكان لها
علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة تتأثر بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى
اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا تخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية
الا بعد حصولها في عالم الاجرام وتعين حيزها وشكلها وكلاهما موجب لحيز والنظر فالهيولى
لو تجردت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة ما لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض عليه بان
ستحالة في القسم الثالث مبني على ان امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع
كونها غير ذات وضع لجواز ان يكون المجردة للهيولى عن الجسمية صورة نوعية مانعة عن القبول
الصورة الجسمية ابدا او اجيب عنه اما اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فيكون جوهرا
معقولا بالفعل غير ذي قوة واستعداد فلم تكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة والاستعداد
لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم تكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرا قابلا
للحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة اداء حادث كان للهيولى المستلزم
لجسمها المستلزم للمحال والممكن لا يستلزم شيئا الخ ولا يعاكس بهذا باستلزام عدم العقل
الاول عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثاني ممتنع لان استلزام عدم العقل عدم
الواجب انما هو من حيث ان عدم العقل ممتنع بوجود الواجب تعالى واما بالنظر الى ذاته فعدمه
لا يستلزم محالا اصلا وان لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك فانها بالنظر الى ذاتها ممكنة التلبس
بالصورة لكن يستلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها محال بالذات واما ثانيا فلان الكلام يلزم
في هيولى الاجسام هي هي في اصل الابداع مجسمة او مجردة ثم تجسمت ولهذا قال الشيخ في الشفاء
في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل يوجد هيولى بدون صورة فذلك

فذلك بحث آخر لا يتهم فيه ما هم بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصور بعد
بعد التلبس بها ولحوق صورة نوعية بها مانعة من قبول التجسم ثانيا فالتخصيص بهيولى الاجسام غير مجد وايضا غير حق
ايضا بان المخصص لحصول الهيولى في حيز معين يجوز ان يكون بسبب ترتبها بصورة نوعية مخصصة
للاجسام باحيازها الطبيعية واجيب بان الصورة النوعية انما تقتضي مكانا كليا للنوع بعامة
الاجسام فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا يصلح مخصصا للهيولى بجزء معين منها
وقال الفاضل الميبدي وذلك ان تقول يجوز ان يقارن للهيولى صورة اخرى او حالة
من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي واقول فيه وظاهر لان المخصص للجزء
معين من المكان الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في حدوثه
المخصص من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقتها الصورة وهي مجردة عن تلك
الامور ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الا الى الصورة
النوعية وجوابه ان الهيولى لتخصص لها في ذاتها بمقدار دون مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي
قابلة في ذاتها لكل حقيقة وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان يجتمع مع الصورة العنصرية بمقدار ما لا
يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى المخصص اخر سوى النوعية ولما استشعر المعترض ورود معارضة
على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من ان تحصل في موضع معين مع تساوي
نسبتها الى جميع المواضع وهو محال وهي ان اجزاء الماء اذا انقلبت الى الهواء حصل في بعض الاحياز
الهوائية مع ان نسبته الى جميعها على السوية اراد ان يشير الى الجواب عنها بقوله ولا يلزم الترجيح
بلا مرجح وعلى هذا التقدير بان يقال ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار المنقلب
اولى بموضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه بالاجزاء
هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق
فلا يكون ترجيحا بلا مرجح بيان ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا له قبل الانقلاب وضع
خاص مع بعض الاجزاء الحيز للمنقلب اليه اما الملاقاة له طبعا او قسرا اذا لم يكن في الوضع
الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا
فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يتصور مثل ذلك في

في الهيولى المجردة اذا انحصرت فصل في اثبات الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها
مع الصورة الجسمية شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال
اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع
نوعا ولهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار
كونها مبدأ الحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وكمالا لصيرورة
الجنس به بالفعل نوعا مركبا وحين نخوض في المقصود نقول ليعلم ان المقتضي للآثار المختلفة
كل منها يعم قسما من اقسام الاجسام الطبيعية لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات
الجسم بل هي امور حاصلة في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب
ذاته لا بحسب امر خارج عن ذاته فلو لا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بحيزها المعين لما تحرك اليه بحسب
الذات وهذا انما هو على رأي من لا يقول بالفاعل المختار وعند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة
الباري تعالى من شأنه الى جميع الاجسام لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا
وبعضها خفيفا وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الآثار والصفات لا بد له من مخصص ثم انما ينسد
باب اثبات الصورة النوعية بين سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة عند من يجعل الغرض ارادة الباري
مرجحا للامور بلا تحقق وحكم بين العادة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولا يبقى
معها بحث ونظر ولا يأمن الانسان ان يتحقق فيه جزافا امور يندفع النظر وربما يخلق فيه سعي ترى الشيء
على خلاف ما هو عليه وهو لا في الدورة الاسلامية بازاء السوفسطائية في عصر الاقدمين من يين
وانما اثبتوا الباري ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكيك اجزاء الرحى واعادة المعدوم و
غير ذلك من هوساتهم العالم ارادتهم واحتجاجاتهم قال بعض اهل الحق ان ظهور مثل هذه المذاهب
انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم الحقيقية واذا مهد ما ذكرناه فنقول كل نوع من
انواع الاجسام مختص بحيز معين يقتضي ذلك النوع بحسب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه والسكون
عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة المشتركة الجسمية بين الاجسام
كلها او الهيولى او صورة اخرى والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذا
الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما باطلان فتعين

فتعين الثالث والى هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض ليس لامر
خارج عن الجسم ولا للهيولى لما قررنا فهو اما ان يكون للجسمية العامة او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول
والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك الحيز المعين فتعين الثاني وهو المط ومن التشكيكات في هذا المقام
ان يقال استناد اختلاف الاعراض الى الصورة المختلفة يقتضي استناد الصورة ايضا الى غيرها من الامور المختلفة
فان يقال استند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة
وفي الفلكيات الى اختلاف في ابداع الهيئات فيتسلسل لا يجوز ان يقال استند اختلاف الاعراض ايضا عن غير
توسط الصور واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومباينتها من ان كون الجسم بحيث يستحق اينا غير
حصوله في ذلك الاين وكونه بحيث يقتضي برودة عند عدم القاسر غير برودته وامتناع تحصيل الجسم
منفكا عن تلك المبادي فان الماء المقتضي لسهولة تشكل الماء وبرده مع كونه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق
غير حوره او اصعاره بالعسر او بكيفيه وثانيها ان كون تلك الصورة مصادر لاعراض مختلفة
غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب لا بان يصدر
بعضها بتوسط البعض ينافي قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد وان يقال ها الامور متعددة
بل يتوهم المادة الواحدة فلا يتقوم الصورتين في درجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز ان
يصدر عن الواحد اذا كان هناك جهات وشروط مختلفة وهذه الصور تفعل بحسب ذاتها وتفعل
بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين بشرط الكون في المكان الطبيعي والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى
هذا السبيل سائر الاعراض واعلم ان اثبات ان في كل نوع من الانواع الاجسام صورة
نوعية جوهرية لا يخلو من صعوبة فلا بأس بنا لو بسطنا في الكلام ثم عينا ما هو الحق في هذا المقام اذ فيه
خلاف بين اتباع المعلم الاول من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين
من اليونانيين كهرمس واغاثاذيمون وفيثاغورس وافلاطون وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب
حكمة الاشراق فنقول ان للمشائين في اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من جهة كونها مبادي للآثار
المختلفة وهو الذي اورده المصنف ههنا تقريره ان الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة
لذاتها فلا بد ان يكون لها سبب ومبدأ فاما ان يكون هي الجسمية او الهيولى او امور اخرى
والاولان باطلان لما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو الفع

محل لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الاجسام واما ان يكون
غير مفارقة عنها فهي اما ان يكون خارجة عن حقايق تلك الاجسام او داخلة والاول باطل لعادة
الكلام في تخصيصها في امور داخلة فيكون صورا لا اعراضا وهو المط وايضا قد ابحث عليه بوجوه الاول
انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية
ببعض الاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن حذا حذوه من المتالهين وحكماء
الفرس كما قاله الشيخ الالهي صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وغيرهما الى
ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس و
هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع
صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وضاعت الغذاء والا لكان
لها شعور بها وهو مجنون من يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس انما يكون كان اه
لاختلاف تلك الريشة من غير قانون مضبوط ورب نوع حافظ له وهم لا يسمون جميع انواع
الاجسام وهياتها الا بالارباب ويقولون ان هذه الهيات المركبة العجيبة ظلال الكمالات
نورية ونسب معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كالحياة كذلك ظل لهيئة
نورية في رب ذلك نوعه قالوا والانجذاب الذهني الى المنازل لا بتين الى ليس بضرورة عدم الخلاء
على ما ذكرنا في موضعه ولا للجذب المناركا فيه لها فوا اليه لنذر يتقى بصاحب النوع الناري فقط
للصنوبره وغيرها وهو الذي سماه الفرس اردهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات
ارباب الطلسمات وهرس داغا تادتون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة
الحقة المتكررة المثبتة على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا اعتلوا انه اخليس لنا
ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون بطليموس وابرخس حين ان ارسطو عول على ارصاد
بابليين واذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية
حتى سيهم من تلامذهم ريتوا عليه علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة
في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم مرة بعد اخرى وليس لنا بين
دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين وبالجملة في السلسلة الطولية ولا يلزم ان يا عدد الافلاك

الافلاك في الترتيب فهو اول ما عدد العقول في الترتيب بل العقول كما بينه شيخ الاشراق يحصل
منها بسبب كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسبتها طبقة اخرى عرضية تجري
مجرى الفروع يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسايط والمركبات الاشرف
فالاشرف والاخس من الاخس وعدد العرضيين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا
هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان تتالم بتالم ابدانها وصاحب
النوع لا يتالم بتالم نوعه والنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع عناية بجميع ابدان نوعه وذكر
بعضهم ان كلا من المدن الذي يعرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب الطلسم كذلك ثم
رب الطلسم لنوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس
فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس يتحمل بالعلاقة
ومن له رتبة الابداع بالجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وكمال المفارق المحض الشبيه بمبدعه الواجب
بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي يتنوع الجوهر ويحصل وجوده كيف يحصر لعلاقة عرضية
وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والثاني ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة ولكن
لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام بذواتها
استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة
الفايضة عليها والجواب عن هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر عن
الاجسام او من المفارق بواسطة مبدا اقرب مقارن لها فان الاحراق يكون من النار و
الرطب من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك
الاثار من الاجسام ولا بد ان يكون فيها امر مقارن يكون علة لتلك الاثار الا عراض الا ان ثبت
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم
ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدا للحركة وليس بصورة جوهرية
والحرارة في الحديدة المحماة مبدا الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع سبب الحرارة وليست بصورة
جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة لا يقال ليست هذه الاشياء اثارا لما ذكرتموه بل هي معدات والواهب
غيرها لانا نقول يجري هذا الجري فيما سميتموه صورا وايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على

على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدءا للاشياء المنسوبة اليها في ما ذهبنا اليه ما هو المشهور عند جمهور
الحكماء من الحركات والكيفيات الطبيعية كما يقال ان طبيعة الحجر مثلا مبدء الحركة الهابطة وطبيعة النار الكون ثم
مبدء الحركة الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الآخر مثل ما يقال طبيعة الماء مبدء البرودة فيها وطبيعة
النار مبدء الحرارة فيها وامثال ذلك حيث قال في ذلك لان مصدر الفعل الجسماني لوانه دوجود
بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى
المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها
فعل الا بواسطة جسمها والفعل بواسطة جسمها شرط في تاثيرها انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس
الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة
بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في اجسامها من بعض قولنا ان الطبيعة هي مبدء لتلك
الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المطبوع بتلك الطبيعة انما يستعد لحدوث
الطبيعة فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته الا انه لما
كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب او مبدء لذلك
وهكذا في غير هذا اذ انا متى صدرت بعض الهيئات والفعل بعد ما وجوده مع وجود البعض
ووجوده شرطا لوجود الاخر وكذلك نسبة النفس الى القوى التي هي بعينها نسبة الطبيعة الى ما قلناه هذا
كلامه فنقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس مما يؤيد ما نحن بصدده تاييدا عظيما فانه لما
ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس الا مفارقا لتلك الاجسام فلم لا يجوز مثل
ذلك في الحرارة التي بعينها في غير النار والبرودة التي بعينها في غير الماء وكذلك سائر الاثار كالاحالة
لا شبيه جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسمونها صور المركبات الا كونها
من الروابط والمعدات التي لا مانع في الوضعية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها والعجب ان القوى
كالغاذية والمصورة عندهم اعراض مع انهم يسمونها فعالة ويسندون اليها افادة الصور فاذا
كانت هذه المؤثرات القوية عندهم فغيرها اولى بالوضعية والمنهج الثاني من جهة كونها مقومة
للمادة بيانه انا نعلم ضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية تحقق بذلك
النوع يستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه للمادة اذ كما

اذ كما لا يتصور وجود المادة مجردة عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان تختص بنوع
من انواع الجسم فانا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا
فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر ودرك
الا ان جوهر فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولا قائل به المغيرة مع تقدم
المادة في المحلية كما في ان الغير فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب وكل غير الفرض
عليه من قبل الرواقيين بوجوه اما اولا فبان الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى تلك
المخصصات بكونها الجسم وعدم التصور خلوه عنها غير صحيح لان ما تحتاج المخلوعة عنها لا يدل على جوهريتها
وافتقار المحل اليها الى الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وحيز مع اعراضكم بعرضيتها وليس لقائل
ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك في تبدل الصور
على الهيولى مع بقائها بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصور من عدم تصور خلوها
عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا تنفك الجسم عن
شكل وبدله ومقدار وبدله وغير ذلك ثم ان يكون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان
الا بالمخصصات لو اوجب كون تلك المخصصات مقومة لوجوده لاوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية
كالانسان مثلا ومميزات شيء منها مقومات لوجودها مع ان التقوم والتحصيل ها هنا اقوى واتم
من هناك فكما سميتم مخصصات الجنس صور الجسم تسموا مقومات الانواع صورا فان قيل ان الانسانية
النوعية تامة الحصول فلا شيء ذلك في الجسمية فانها بالقياس الى افرادها مع قطع النظر عن اللواحق
التي سميتموها صورا نوعية حقيقة تامة الحصول والاحتياج في الوجود الى المخصصات مشترك الوقوع بين
الجسمية والانسانية فهذا لا يوجب تمامية احدها وعدم تمامية الاخرى فان قيل مخصصات النوع
عن اسباب خارجية وامور اتفاقية ولا يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما من نوع صور الانواع الا
او الهيولى باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها فانها قد تلحق الهيولى من
جهة تلك الاسباب وهي مقومة لحقيقة حاملها والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها او
غيرها من الاعراض هو اول البحث انه ما دليلكم على تقويمها لوجودها فان استدللتم بكونها
مخصصة للجسم المطلق فكذا الامر في مخصصات الانواع او بلزومها للاجسام فيجري الكلام في الاعراض اللازمة

كما سبق واما ثانيا فبان الجوهر على قاعدتكم هو الموجود لا في الموضوع فنقول صور المركبات
وقويها موجودة في موضوع فيكون اعراضا وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محل مستغن عنها
لان صور العناصر على رايكم كافية في تقويم المادة والا لما صح للعناصر وجود وصور العناصر باقية
في المركبات العنصرية كما هو على مذهب المحقق وهي وقوامها مستغنية على كلتي فيهما فما فرضتموه صورا
هي اعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام عن صورة اخرى الا ان المجموع
غير الافراد والمجموع جوهر الصورة مقومة لوجود المجموع فيكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا
الى مقومه من حيث هو مجموع وجدناه اشياء مع اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية
الصور والاجتماع عرض فصور المركبات ان كانت تقوم وجود انفس مقومة للعناصر من تقوم
اجتماعها والاجتماع عرض ومقوم العرض يجوز ان يكون عرضا النهج الثالث في جهة كونها مقومة
لهيات الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام تتغير بتغيرها جواب ما هو بخلاف
الاعراض اذ بتبدلها في الجواهر لا يتغير جواب ما هو فثبت ان الصور اعراض والايراد عليه بانه ان
القدماء ان في الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا
سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او كذا الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو
لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف لا يحصل فيه الا اعراض كالشكل والحدة وهكذا الطين اذا جعل
لبنات وبين بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيئات هي
اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف وقد رسم
الجوهر ما يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسم العرض بما لا يتبدل وكذا التفرقة بين الهيئات الطبيعية
كالحيوان والانسان وبين الهيئات الاعتبارية كالسيف والسرير غير مفيدة بان يقال الجواهر
ما يتبدل بتبدله حدود والهيئات الطبيعية جوهرية والعرض ما لا يكون تبدله كذلك اذ ليس رسم
الجوهر والعرض في شيء من المواضع بما قلتم الا ان يكون اصطلاح آخر في الجوهرية والعرضية فان
الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا في الموضوع وعلى الموجود في موضوع
ويرجع الفارق في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به وفي الجوهر الصوري الى افتقار
المحل وتقومه به وظاهر ان هذا التقوم تقوم الوجود لا تقوم الماهية فان المحل الصوري

الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب الماهية اذ يعقل المحل دونه والتقوم بها بحسب الماهية لا يمكن تعقله
دون ذلك الشيء فافتقار المحل الى ما يحله من الصورة في تقويم الوجود لا في تقويم الماهية والحقيقة فرجع
الكلام الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما بلغ اليه غير الاقدمين ان يحثوا به مع الحق
جوهرية الصور الطبيعية من الشيخين واما الذي وضح لدي في هذا البحث هو انه من الامور المتقررة
في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالبسائط
الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين ثم يمكن ذلك في المركبات الاعتبارية او
الصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة وقد قالوا ليس كل شيء يقرن بمعنى يوجب
ان يحصل له ذاتا احدية واقعة تحت جنس والا لكان الانسان مع البياض نوعا ومع العلاجة
نوعا آخر فيكون الانسان جنسا ولهذا حكموا بان معقولات المشتقات كالابيض والاسود لا حظ
لها في التحصل النوعي لا لتباينها في ذات ما وصفه ولشبه لم يكن مجموعها في مقولة واحدة وامتنعوا
عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق
عليه حيوان طويل عالم قايم الى غير ذلك لكن لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر
والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنس بل انما هو واقع تحت واحد من تلك
المقولات وهو الجوهر بالذات دون اخرى الا بالعرض فاذا علمت هذا فنقول لا شك ان
لكل واحد من الجسم الناري والهوائي وغير ذلك حقيقة محصلة لها مافيه طبعية ملتئمة من الجسم الذي هو
مشترك بين ساير الاجسام ومن امر آخر مختص لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل
يكون من مقولة اخرى كالكيف مثلا لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء
من المقولات الواقعة بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالمجموع من الموضوع بحيث الانسان
والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون للنار جزء مختص جوهري سوى الجسم وهو المسمى
بالصورة النوعية وايضا تلك المحققات انما هي مبادي الفصول الذاتية لانواع الجسم ما هو المقرر عندهم
من ان الجنس والفصل في الهيئات المركبة ماخوذان من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء
المحمولة انما يكون محفوظة الحقايق في الذهن والخارج على ما هو راي المحصلين الذاهبين الى انحفاظ
الهيئات في انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الاذهان فاذا كان

فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذي مر ذكره فصول انواع الاجسام متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية
فلا محالة تكون تلك الصور جواهر ودركه العكس في تلك الطبيعة كذا الصور الطبيعية فصول الجواهر
وفصول الجواهر جواهر فان الصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقائق الاجسام فصول ذاتية مختلفة
اي الصور النوعية باعتبار يجب ان تستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع من الاجسام الى تلك الصور
نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع منها ذو عناية من الملائكة الروحانيين يقوم بكلاءة ذلك
النوع باذن مبدع الكل جلت اسماؤه واذا كان لها تقويم المادة وتخصيص الاجسام الواقعة
فلا يكون لها مبادئ الحوادث بعيدة ما بعيدة من خارج فان الاستعدادات واللااستعدادات
ليست بطبايع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع الامور محصلة تختص بها الجسم تخصيصا
اوليا واما اشباهها الاعداد او الافادة واختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف حقايق
مباديها المفارقة لا الى اختلاف ذوات الهيوليات او اختلاف استعداداتها فانها متعددة
تحت الذات في الهيوليات واستعداداتها كما سيظهر في بحث كيفية التلازم واختلاف الهيوليات
او اختلاف استعداداتها انما يصلح للاختلاف الشخصية والى الحصولات لا الحقايق انفسها بل الحق
ان مبدع جميع الحقايق هو البارئ الفعال جل ذكره علمه بالنظم الاتم والجواهر العقلية والمفارقات
الروحانية روابط فيضه ووسائط جوده كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الجرمية
اي الاتصال القابل للابعاد الثلثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجود الهيولى كما
سيأتي في البحث عن كيفية التلازم والصورة الطبيعية مقومة لحقائق الانواع الجسمية ومقومة لوجود الجسمانية
الجسم بما هو جسم ولا تعلق الهيولى لا بالصورة الجرمية والجسم لا بالصور الطبيعية فالجرمية مقومة
لحقيقة الهيولى لا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم فكل من الصورتين حيثية تعلقية به الشيء وتعليله الآخر كما
العقل بالعكس لا النوع وحصة من الجنس التشخص بالعكس لا الشخص وحصة من النوع ولما كانت
الصورة الجرمية تبدل الصور الطبيعية كما صرح الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها من ان كل صورة
تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار آخر واستعدادات اخرى فيحصل معها اتصال آخر فلا يمتنع
لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالعكس الى
الصور الاستعدادية فان الجسم جزئه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال

الاتصال الصوري تبدل الصورة الطبيعية تبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر نعم
الجسم كالهيولى التي تبقى بنفسها وتقبل حدود المختلفة تقومها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل
حال عرضا كان او صورة يحتاج في تشخصه الى محله والفرق بين الصورة كحقيقتها يقوم وجود
محلها الذي هو المادة والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه وحيث كانت الجسمية نوعا
واحدا المحفوظة الحقيقة في مراتب حدود الاستعدادات ومقاديرها المختلفة صغرا وكبرا في الهيولى
تحفظ تشخصها بالحفاظ النوعية النوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالعكس الى الصور الطبيعية
التي تعد الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي
كان موجودا مع النفس وحدث جسم آخر وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين بل هذا الخلاف
يتفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها ولقد اشبعنا في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر
باطراف المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه الاعتصام
في كل باب واعلم ان ايراد بحث الصورة النوعية في اثناء بحث التلازم اشارة الى ان
التلازم مع الهيولى وكذا كيفية لا يختص بالصورة الجسمية بل يتناول للصورتين فان الهيولى
لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد
بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية كالكيفية
كما سيظهر ان شاء الله تعالى هداية ايرد لها وهم اشتباه ربما وقع لاحد في كيفية التلازم الكائن
بين الهيولى والصورة اذ الوهم والاشتباه نوع ضلال فعبر المص عن ازالته بالهداية كما هو
عادته في هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تحقيق الكلام في المقام وهو ان التلازم عند
التحقيق انما يقتضيه علاقة موجبة بكون المتلازمين بهما على وجه من الوجوه الثلثة اذ لو لم يكن كذلك
فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض انفراد احدهما عن الآخر وما يظنه الجمهور من ان المتضايفين
اللذين بينهما تلازم بحسب البديهة انه لا تحقق افتقار بينهما فليس اما الحقيقة فبافتقار كل منهما الى وجود
الآخر واما المشهور بان في افتقار بعض كل منهما وهو اضافته لا البعض الآخر وهو ذاته وعلى
هذا القياس تلازم العقود وتعاكس القضايا وتقادم الليلين المحسوس ليس من باب التلازم
بل من باب تدافع الاتصال المستوية السؤال لجواب الماركز الكل ولو عد من التلازم فانما

الا بالمعنى

وبين معلوليها او بين معلولين لعلة على اي وجه كان من انقطاع تلك العلة ارتباطا ما افتقاريا بينهما
ح

هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخرى واما العلل التي يجب [المعلولية]
فليس يصح ان يستندا في درجة واحدة الى علة واحدة حقيقية بل يجب انتهاؤهما الى علة موجبة احدية
الذات متكثرة بالحيثيات الاعتبارية وكل واحد منهما يستند اليها من حيثية لصدورهما بتلك الحيثية فكل
منهما يستلزم العلة بحيثية والعلة تستلزم الآخر بحيثية اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين الشيئين
لعدم تكرر الوسط اذا مهدنا هذا فنقول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان
الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها القابل المحض كما سبق منا القول فيه والقابل من حيث
انه قابل لا يكون منه فعلية المحض ولانها لا تكون موجودة قبل حصول [وجود] الصورة لا قبلية زمانية
كما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة اللازمة
بطلان لان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور والعلة الفاعلية للشيء يجب ان يكون
موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او آلة او
واسطة والآلة ما يؤثر الفاعل في معلوله القريب والواسطة ما [بين] معلولا لما ليس الطرفية احدهما
معلول مطلق والآخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة قريبة للآخر لان الصورة
انما تجب وجودها مع الشكل او بالشكل فانها تحتاج في تشخصها الى التناهي والتشكل والا لسند لا
في تاخر الشكل عن الصورة متاخرة عن الحدود والمتاخرة عن المقدار المتاخرة عن الجسم عن مجموعها لانه
انما يفيد تأخره عن ماهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تأخره عن الصورة المتشخصة ولا يجد
احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه واعترض [بعضهم]
بان احتياج الجسمية في تشخصها الى التناهي والتشكل واشتراطها غير ظاهر لان الجسم منها يتغير مع تشخص
الصورة كالشمع المتشكل باشكال مختلفة والتقدم الكلي الى الكل لا يفيد التشخصية والجواب ان
الاعراض المشخصة المادة كالوضع والاين وغيرهما تسمات بالمشخصات انما لانها يحصل بها امتياز
الجسم عن ساير الاجسام او لانها لوازم وامارات للتشخص يمكن ان تتبدل الحد مع كثير منهم وربما تعدمن
مقومات الهوية الشخصية وفي متممات علة التشخص لنوع ما وشيء من ما ذكرناه لا ينافي الكلية ما [الجسم]
يحتاج لا في كونه جسما بل في كونه متشخصا الى الاين مثلا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو
اين ما ويحتاج الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو اين بعينه الى ما هو جسم بعينه وكذا

وكذلك الحال في ساير الاعراض التي يقال لها المشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى كما مر بل انما
معها او متاخرا عنها فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات
والهيولى بالذات [فقط] وبالشكل متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او بحسب العلية واما ما مع المتقدم على الشيء
بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء والوجه في ذلك ان المعية في الوجود بحسب الذات
انما تتحقق بين معلولي علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما متقدمة على الآخر ايضا لاشتراكهما
في كونهما معلولا لها متاخرا عنها واما المعلول المتاخر عن احدهما بالذات فلا يتاخر عن الآخر
لعدم كونه معلولا لها وبهذا اندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي
لو كان متقدما على الفلك المحوي الذي هو مع الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان
الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوي لان المعية
تارة تكون علاقة التلازم بين بالطبع وتارة تكون المصاحبة الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في
شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة فمن البين ان العلاقة بينهما
ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة منهما بدون الاخرى وان عرض لهما علاقة
التضايف من جهة كونهما شيئين مستندا او مستندا اليه ولكن بالنظر الى تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من
علة واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليس علة للاخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم
فاذن يجب ان [يوجد] منهما سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام وتوابعها وذلك السبب الواحد اما
ان يقيم كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا يخلو اما
ان يكون كل منهما بنفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى تعلق افتقار بان يرجع الى الوجه الدائر
او ليس هناك تعلق الافتقار من جانب فيصدق التلازم بالطبع الى التصاحب الاتفاقي كما علمت او
يكون التعلق الافتقاري من الجانبين في الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل
لوجودهما فيكونان عرضين متضايفين في الوجود كالابوة والبنوة اذ من الجانبين ولكل من الذاتين
بنفس ذات الاخرى ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف آخر كالبنيتين المتحابتين فيكون على تفارق
في الوجود وارتباطا في ذلك الوصف فينفسخ فرض التلازم بينهما بحسب الوجود بهذا الصنف فقد

علم ان فرقين فرقين القيم لكل منهما بالكل ان هو الالات في الجنسين ولا ان ترفع الافتقار منهما جميعا ولقول ليس احديهما بان يقام بها الاخرى او بما في الاخرى لكنه فقد تبين ان احدهما بخصوصها متعينة لان يقام بها الاخرى فلنا ان تنظر اليها كذلك وانه علية يكون لعاح وان للهيولى الا قوة القبول وليست لها جهتان تؤثر وتتأثر والقابل من حيث هو قابل لا يكون موجبا لوجود المقبول لان علاقة الاستعداد انما يكون بحسب الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها فقد تعين الصورة للعلية واذ ليست آلة او واسطة فيكون جزءا من العلة التامة للهيولى غير الفاعل قريبا او بعيدا او غير الآلة المطلقة لكن لا بشخصيتها لاحتياجها الى الهيولى في لوازم شخصيتها من التناهي والتشكل بل بحقيقتها النوعية فقد علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها الا طبيعة الصورة لكون شريكة لعلتها الى علة والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها بل في امور عارضة عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله وليست الهيولى غنية في كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى في كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون التشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى تفتقر الى ماهية الصورة دون شخصيتها في وجودها وبقائها واذ قد علمت ان الصورة شريكة العلة فاعلية للهيولى فلا بد هاهنا من سبب اصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والالات ليعطي المفاسد ومن سبق هو هيئة الصورة التي يحصل وجودها عن السبب الاصلي ويستحفظ تلك الهيئة في عالم الاسطقسات يتعقب الصور منه ويستبقي الهيولى بالسبب الاصل وبالصورة من حيث هي صورة فيجتمعان كعقد العلة التامة القريبة المستمرة الوجود والصورة العاقبة شريكة لسبب الاصلي في اقامة الهيولى بما يماثل الزائلة في انها صورة وبما يخالفها في التنوعات يجعل المادة جوهرا بالفعل غير الذي كان بالفعل وقد يقال كيف يكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة مبدأ الذات شخصية هي الهيولى وقد بين في موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون علة لواحد بالعدد فيجاب بان ذلك غير مستبين الفساد في الشرايط والروابط فان العقل لا يستوحش عن تجويز كون المعلول اقوى تحصلا من علته الفاعلية لكن لا يتبع ذلك في الشرايط والتتمات وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه لواحد بالعدد ويكون علة لواحد

لواحد بالعدد مع ان ذلك لا تخرج العلة التامة عن الوحدة العددية ولقد شبهت الحكماء العقل القدسي واستحفاظه الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة عمومها من مسكه سقف بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها والحال في عالم الطبيعة الخامسة كالحال في عالم الطبايع الاربع فان الصورة اللازمة هناك يعين العقل الواهب للهيولى بان يبدع الكل بما هي صورة مطلقة لا من حيث هي متشخصة وان كانت لازمة الشخصية لاحتياجها الى المادة في نحو تشخصها من المقدار والشكل ولذا قال في الصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها اعلم ان الصورة وان كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار الشخصية يوجب تكرر التعلق من الجانبين لا على الوجه الدائر بان يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بشخصيتها وتشخص الصورة انما هو بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هي هيولى اذ لا تتقرر هوية الحال بدون هوية المحل والاصح بقاء الحال مع تبدل المحل بل هذا شأن الهيولى بالنسبة الى الصورة فان قيل اذا كان الهيولى تتقدم الصورة فيصدق ان كل واحد منهما يرتفع برفع الاخرى فلا احقية لاحديهما في تقويم الاخرى من الاخرى بعكسه قلنا نعم انه لا يرتفع الهيولى الا وقد سبق ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا تحركت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يمكن ان يبطل حركة المفتاح الا وقد بطلت حركة اليد او لا وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات لا لم التلازم المتكرر من الجنبين بين العلة التامة ومتممها الاخير وبين المعلول في الرفع والوجود انما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات ان العلة متقدمة رفعا ووجودا بالعلية والسبق والمعلول بالتأخر واللحوق وان كانا في درجة واحدة بحسب الزمان اتفاقا والحق والله اعلم بالصواب

فصل في المكان لما فرغ عن تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي مبتدئا بما هو الاشهر منها وهو وقوعه في المكان فحقق اولا ماهية المكان في هذا الفصل واثبت آنيته بعد ذلك في الفصل الثاني لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان فنقول الامر المسمى بالمكان اما ان يكون جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هيولاه او صورته وان لم يكن جزءا ولا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخلو اما ان يكون عبارة

عن بعد لبادى اقطاره اقطار المتمكن فيه واما ان يكون عبارة عن سطح فى جسم يلاقيه ولا
كان البعد فهو اما ان موجودا او موهوما فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها
ذاهب ولما كان الاشكال فى ماهية المكان فى انها بعد او سطح حصرها بالذكر فقال وهو اما
الخلاء اى البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا او السطح الباطن من الجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى اعلم انه لما كان للمكان امارات اربع يتصالح عليها
لئلا يكون النزاع لفظيا وهى نسبة الجسم اليه بلفظ فى او ما فى معناه وصحة انتقال الجسم منه اليه
استحالة حصول الجسمين فى واحد منه واختلافه بالجهات فنقول لا يجوز ان يكون المكان امرا
غير منقسم جهتين او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون حالا
فى المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه كما له بين يحاكيه وجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر
من المتمكن فى جميع جهاته والا لم يكن ما يا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوى وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن تابعهم وعلى الثانى يكون
المكان البعد المنطبق على البعد الذى فى الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا او موهوما اما
الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد عن
المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور واما الثانى فهو مذهب المتكلمين
القائلين بان المكان جسم فراغ موهوم ما يوافق الجسم فى المقدار والابعاد يشغله الجسم ويلاقيه
على سبيل التوهم ولما كان مذهب الشيخين هو المختار عند المصنف اراد ان يتنبه فى هذا الفصل
فقال بعد ما ردده بين البعد والسطح بحصر الاستقرائى حيث لا يتصور شى سواهما يوجد له
امارات المكان والاول اى البعد مفطورا كان او موهوما باطل فتعين الثانى وهو
السطح المذكور واما انه باطل لانه اى المكان لو كان خلاء فاما ان يكون لاشيئا محضا
او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل من شقى التالى باطل فكذا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق
الاول من التالى لانه يكون خلاء اذ من خلاء لان الخلاء يتحد بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين
وما يقبل الزيادة والنقصان فيكون مقدارا او ذا مقدار ويستحيل ان يكون لاشيئا محضا
لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف اى حفظ مع تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللاشى
اللاشى المحض فبطل مذهب المتكلمين واما انه لا سبيل الى الشق الثانى منه اى كون الخلاء بمعنى البعد المفطور
فهو لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل والا لم يتجرد عنه لان الحلول او
عدم الحلول ليس من الامور التى تتوقف للاشياء لامر خارج عنها كالحكم به الحدس الصحيح واذا كان
البعد الكائن لذاته غنيا عن المحل فيستحيل افتراقه به وحلوله فيه هذا اسهل لان البعد المادى حال
فى الاجسام وهذا الخاتم انما يثبت كون البعد فيه نوعية ولم يبرهن عليه بعد فبين لو كان البعد
المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهى الابعاد وحينئذ يتشكل فى الوجود وهو يمكن ان يحصل للا
الابعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة والمقدار خلافه
اقول فيه بحث لما ذكره شارح حكمة العين من ان فى كون الانفعال اى الانفعال كان من لواحق
المادة نظرا لان الثابت بالدليل هو ان الانفعال المخصوص الذى يكون بالانفصال الانفكاك
من لواحق المادة لا غير والجسم قد تختلف اشكاله من غير انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات
المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر لك وجهه وكانه الحضرت طرق اثبات الهيولى عنده
فى مسلك الانفصال والاتصال بين لانا نقول الانفعال المستدعى للمادة كما مر مرارا عبارة عن حصول
الشى حالة مسبوقة بقوة استعدادية تبطل تلك القوة بطريان تلك الحالة فيها كالحركة العوارض المفارقة
بالخروج حصولها فى كل شى المكون رتلك الشى اذا مادة بخلاف اللوازم والالات المفارقات
الية روات مواد فى جهة القابلية ما بالعموم وغيرها واذا تقرر هذا فنقول كون البعد متشكلا لا يتاتى
بجزء الا اذا كان شكله من العوارض التى تكون بحدوثها اوردائها وهو مم وفى الدليل التى اثبت على نفى
كون المكان بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعد المكان له قابلية الكمية الا
وقبول العقلية الوهمية فهذه لحاشية اما ان يكون له ذاته او لامر حال فيه او محل له فيمنع الاخيرين يلزم
كون مادة المقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلف لغرض تجرده عن المادة وعلى الاول
يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لذاته ولا لغيره اما الاول فلان المتقدر بذاته لا يقبل الانفصال
ما دام ذاته موجودة واما الثانى فظهوره مما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل
مقدار يقبل الانقسام هذا الحيض ما ذكره الشيخ فى الشفاء ويستقبل ان يقول بان ما لا مادة له
لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب هذا الراى فان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم

لانا نقول قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال وساير الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان
ذلك القابل نفس الجسم او جزئه ولا ان نقول لا نم ان المقتضى بذاته لا يقبل الانفصال ان الجسم عند
بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده
يلزم كون الخلاء الملاء او البسيط كونه قابلا للانفعالات والحوادث من الفصل والوصل والتشاكل والتشكل
ومنها انه لو كان البعد ايلزم تداخل الاجسام والا عنه ان يكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح
لان القايلين بالبعد بكرون المادة راسا كما وقع لبعض الاسلام بل انما اقوله وهو ان الممتنع
تداخل الجسمين اما ان يكون لتمانع بين الماديتين من الجسمين وبين البعدين او بين البعد
والمادة او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما اما التمانع بين الماديتين فهو امالذاتيهما او لتمانع
البعدين فان كان الثانية فيكون البعدان هما المتمانعين عن التداخل بالذات لا المادتان
وان كان الاول فذلك يبطل لان الجسمين المنفصلين اذا اتصلا يصير مادتاهما واحدة واما التمانع
بين ذات المادة والبعد فهو ايضا محال لان المادة وانها تملا البعد وتنقدر به وتسيرى كلها في
كله وان ما لف بعدها فالمانع هو البعد لا غيرها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين في
جهة المادة والبعد فقد كان في جهة البعدين فقد علم ان طبايع الابعاد يابى عن التداخل ويوجب
المقاومة والتمنع وايضا يلزم على تقدير كون المكان البعد تشابه الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيا
لبعض الاجسام وكون الاخر لاخر وايضا يلزم في امكان القاذفة وان الحركة الانية ترتب الامكنة
الغير المتناهية وفي امتناعه امتناع الجسم لما انه ملزوم للبعد المانع للحركة وملزوم منافاة الشيء
منافاة لذلك الشيء وهذا يتوقف على البعدية نوعية وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت حركته
متحركة على محيط دايرة من الرحى حركة مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا اعتراض مجهول الحكام
الحركة في الماء على ما يجيء واعترض اصحاب الخلاء على القايلين بسطحية المكان بوجوه منها تضاد الاجسام
لحركة الساكن وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح العاصفة متحركا كما لتبدل الامكنة
وان يكون الجوف بالحجر بسبب الحلول في الصندوق متنقلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا الحوت
المتحرك في الماء حركة مساوية لحركة جهته وسرعته لعدم تبدل الامكنة فتهما ما اورده الحكيم ابن الهيثم
من بقاء المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة

جهة الماديتين والمادة

زيادة المكان بطلب الاول في الزق المملوء ماء او هواء اذا انفتق منه شيء قليلا منه والثاني في الجسم المقوف
والثاني في الشمعة المدورة مرة والمنبسطة اخرى لمكن المساواة بين المكان والتمكن لازمة
ومنها عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجود ما هو الكل البسيط للاجسام
لا عبرة لذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب من اراد الاطلاع عليها وعلى ساير
الادلة والمباحث المذكورة في هذا الباب بين اصحاب هذين المذهبين فليراجع الكتب
المبسوطة ولكثرة الايرادات على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان
عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط لخلوصه عن جميع ما يرد على القول بالبعد عن اكثر ما يرد
على القول بالسطح وتقريبه عن مفهومه العرفي لانه اذا سئل عن مكان الماء الحديث بانه الكوز
لا السطح الباطن منه **فصل** في الحيز كل جسم ابتر ما كان او لطيفا فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج عنه
باقرب الطرق وهو عند القايلين بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم عين المكان
اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه الجسم كما هو في العرف وعند القايلين بالبعد نفس المكان و
عند الذاهبين الى السطح اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تقديرهم لكن له
وضع وحيز ذاته بالنسبة الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انها عندهم واحد فالمراد
كونها واحدا فيما له مكان كما سوى الجرم الاعظم وهو لا ينافي الاعمية كما توهم لانا لو فرضنا عدم
تاثير القواسر اي ما يؤثر في الجسم لا على وفق ما يقتضيه طبعه والاولى ان يقال اذا اخلي الجسم
وقطعنا النظر عن تاثيرات الامور الخارجة عنه ذاته فلا يرد ان رفع القواسر وان كان ممكن
الا ان العرض بحسب الذهن لكنه جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر فلا يتم الاستدلال به على ان
الجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بحسب ذلك العرض الى الفرض للرافع لكان في حيز معين لا في
ذلك الحيز الذي حصل فيه اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسر لان وجود العارض للشيء يدل
على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا والاول باطل
والثاني لانا فرضنا عدم جميع القواسر على التقدير المذكور فتعين الاول فاذن الخاصية
اي المستوجبة بطبيعة الجسمية المشتركة ولا الهيولاة اذ ليس شانها اقتضاء شيء مع انها في التحيز تابعة
للجسمية وهو المطلوب فان الفاعل وان لم يكن فرض رفعه مع فرض وجود معلوله لكنه قد

في مبحث التلازم ان في عل الاجسام جوهر قدسي نسبته الى الجميع نسبة واحدة فلا بد ان يختص طلب
الاحياز المختلفة لامور مختلفة داخلة في حقايق الاجسام وما هي الا طبايعها التي هي صورها النوعية
اقول وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض اللازمة التي
لا يتصور خلو الجسم عنها فلا تاثير في حصول الجسم في مكانه من تتمة تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل
اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا في اي كيف وقد علمت ان التلازم بين الشيئين لا يوجب
استناد احدهما الى الآخر فلا يجوز ان يكون للجسم البسيط حيزان مختلفان طبيعيان لانه ذو
طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما
ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظاهر واما الثاني
فاشار اليه بقوله فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب
الثاني يلزم ان لا يكون حيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه هرب عن
الذي حصل فيه والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن
طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه
طبيعيا هف واما الثالث فلانه ح ان لم يكن بين منهما او كان عليه ولكن متوسطا بينهما يلزم
ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو محال وان وقع منهما في جهة يميل الى جهتيهما طبعا فاذا وصل
الى احدهما عاد الى القسم الثاني ولقايل ان يقول انا لو توهمنا الارض في مركز الفلك بحيث
يتساوى نسبته جوانبها الى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بيان
اللازم منه انه لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا مخصص لجهة بعينها
واجاب عنه الشيخ في الشفاء بانه يوجب لها السكون بالقسر لانها كانت تقتضي بطبعها عن الواسطة
الى الجهات بالسواء ولا بد من توقيف في دواعيها والتوقيف اما بتحقق الخلاء او بدخول جسم في
داخلها والاول ممتنع والثاني لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غير ذلك والنفوذ لا يتاتى
الا بالخرق في جهة دون جهة مع تقدير ان الوضع لان هذا المحيط في كل جهة هذا المخصص بما ذكره
ثم قال وهذا اعجب مما افاد ان الطبع يقتضي امرا ما غير ممكن لعارض عرض فادى ذلك الى
حكم غريب لكن لا ندري استحالة هذا العارض ولا يبعد انتهى واعلم انه كما لا يكون لجزء البسيط

البسيط مكان الا بعد حصول الكلية والعقيدة لذلك البسايط بوقوع التجربة في الممكن
التجربة في المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل فكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول
التركيب والتركيب امر عارض بعد الابداع فلو كان للمركب حال الابداع يلزم وجود الخلاء
قبل التركيب ثم من انتقاله لحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب وهذا معنى ان التركيب حيث
لا يقتضي زيادة في الجسم فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فامكنة المركبات
هي امكنة البسايط بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط واحد لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا
واحدا الا ان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب مطلقا اما مطلقا او من جهة
المكان او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الميول فيه وتجاذبت هذا ملخص ما اورده
الفاضل المحققين في شرح الاشارات واعترض عليه المحاكم بوجوه منها ان قوله مكان جزء
البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان
هو السطح الباطن فجزء مكان الجزء ليس جزء مكان الكل لان في جميع الصور ان شيئان مكان
التدوير الذي هو جزء الفلك ليس جزءا من مكان الفلك انتهى اقول بهذه المواخذة وكا
المواخذات اللفظية فان غرضه قدس سره ان مكان الجزء ليس امرا خارجا عن مكان الكل
اذ هو بصدد دفع الحاجة عن اجزاء البسايط وعن مركباتها الى امكنة سوى امكنة البسايط ومنها ان
القول بان التركيب لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع
لزم وجود الخلاء منظور فيه لان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب
قديم فلا زمان الا ويوجد فيه ذلك المكان مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما
لكن تحققه انما يكون بعد تحقق البسايط بعدية بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسايط
يلزم الخلاء في تلك المرتبة وتحقق الخلاء مستحيل عندهم في اي مرتبة كان كما يظهر من
تفهيم علية الجسم الحاوي للمحوي في اثبات العقول ومنها انه لم لا يجوز ان يكون في ذلك المكان يكن م
بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء اقول لما كان تحقق الخلاء القسر في كل مرتبة بعد
تحقق الطبع عاد المحذور المذكور حذو النعل ومنها قوله واما مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه
مع الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب

منفية لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب
ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورة النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه
مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كالحكم به لحدس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود من عدم احتياج
المركب الى غير امكنة البسائط ولا يخفى ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل اجزائه الارضية
لكن فعل الصورة ينبغي ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية لها فكثرة الاجزاء الثقلية
المندمجة اندماجا شديدا لها مدخل في افادة الصورة ذلك الثقل البتة فصل في الشكل
قد علمت معناه فلا حاجة الى ان نعيده ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها
ذكره ههنا فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه فهو متشكل وكل متشكل فهو
فله شكل طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر ومن ان كل متناه فهو
متشكل فلما مر ايضا فلا حاجة الا قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا واما ان
كل متشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر عن الاسور الى رحبة عما يتم به قوامه
لكان على شكل معين لكونه على تناه مخصوص وذلك الشكل اما ان يكون لطبيعة سواء كان
بلا واسطة او بوسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا لو فرضنا عدم القواسر فان
هو عن طبيعة وهو المطلوب فان قيل كما ان الفلك لا يخلو عن وضع معين وعندهم انه لا يقتضي وسطها
وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن
واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين يتحقق اذ الوضع الذي هو تمام المقولة انما
يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا ملائما ولا منافيا فلذلك
بان الفلك لا يقتضي وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه
فحكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة
لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق البسائط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها في الطبيعة
لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل لكن اشتراكها لا يوجب اشتراك
عللها ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لا تفاقها من حيث هي جسمية متاخرة عن المقادير
المختلفة باختلاف الطبايع فلابد من استنادها الى الطبايع أقول وههنا شيء آخر وهو ان

ان السببا وان اشتركت في اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب
الاستدارة متخالفة تخالفا نوعيا كما بين في موضعه فلابد لها من علل مختلفة بالنوع وما هي
الا طبايع تلك الاجسام التي هي مبادي صورها النوعية واعلم ان طبيعة الارض تقتضي
الكروية وتقتضي الكيفية اي فطرة اي شكل كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثاني
مؤكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل انها صارت مقسورة بالاسباب
الخارجية كالرياح والامطار والسيول ولما ازال القاسر عنها الشكل ولم يزل اليبوسة صارت
اليبوسة حافظة للشكل القسري ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعروض ذلك لكونها
مقسورة في وجه سطوحها في وجه كالارض التي تغلب طبيعتها في بدنه الذي فيه رطوبة القاسر
حرارة توجب زيادة واعلم ان اختلاف الافلاك التي اركز فيها كوكب او تدوير او
خارج في الشكل لاجل النفوذ وكذا اختلاف المتمم فيه لاجل اختلاف رقة وغلظ ليس بسبب القاسر
لعدمه في الفلكيات على رأيهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة
الواحدة مختلفا بل بسبب صور المتعددة والعنصر كالمختلف باختلاف في القابل كذلك مختلف
باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت كرية شكله لكن اقتضت
به صورة اخرى وافرزت منه كرة اخرى هي كوكب او تدوير او خارج فحصل لشكله اختلاف
بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف المواد واختلاف استعداداتها بل يجوز ان
يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان تفعل بعض المركبات صورة كالية في فعلها الثانية
لا بسبب العود للقوابل واستعداداتها كذلك جاز ان يفعل بعض البسايط صورة كالية
بحيث فعلها الاولى لا بسبب العود للقوابل العقول الفعالية او تصوراتها النظام على الوجه الاتم
الاتم ثم قال صاحب المحاكمات ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت
صورة الفلك الكلي فلابد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة للخارج المحيطة
به فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو ممتنع وجوابه المنع عن استحالة ذلك فان جميع صور
العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر
فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول الحق في الجواب ان يقال ان صورة الفلك

وكذا الصورة ما او لكن فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا
صورتين نوعيتين بل انما تتعلق بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه او صورة
الفلك شبيهة بالنفس المجردة فان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام سواء كانت سارية
كالصور العنصرية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور لا تقوم بمواد الاجسام بل بموادها تتعلق بها
ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة اثرية صورة مجردة هي ذاتها وبها تكمل ماهيته فلا يكون له صورة
اخرى منطبعة فان ذلك كما قاله المحقق الطوسي شيء لم يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع
ان يكون ذا نفسين اعني ذاتا اثنين وقد صرح هذه العلامة بان القوة المنطبعة فيها كالحال
فيها فكيف يكون صورة جوهرية لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين
نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات ففساده مما لا يخفى اذ يلزم ح ان يكون لشيء واحد حقيقتان
مختلفتان حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا او نارا او ياقوتا وصور العناصر في المركب العنصرية وان
كانت باقية مع التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون العنصر واحد ذا
صورتان نوعيتان بيانه ان للمركب العنصري كالياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية
متحدة بالمهية والوجود واجزاء متباينة بالمهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية انما
هي سارية في جميع تلك الاجزاء المتحدة بها اي مع الكيفية المزاجية لان كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة
فان الجزء البسيط من النار والهواء كيفية تامة له استعداد قبول الصورة التركيبية وقال العقد
الآخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا اقول ربما
ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب عنه من ان معنى تركيب الصورة والقوى ان
يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك
هكذا الا ان احدى الصورتين سارية في الجميع والاخرى مختص بالبعض ثم قال والآخر ان الصورة التي
يتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الى آخره والمتحان افراد النوع
واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه اقول وجوابه ان كل
واحد من النصفين ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة
ولذلك لم يكن كرة تامة بهذا المعنى كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة مقتضية لنفس

نفسها الا وضاع في القوة الى الفعل تشبها بمباديها المفارقة كما هو المقرر عندهم واما الثاني فهو من
حيث كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدأ حركة خاصة في هذه الحيثية
المذكورة واما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة منوعة يكون مبدأ لها وهو من
هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل فيصح هذا ايلزم ان يتعين من الصورتين تعدد افراد المبدع واعلم ان
فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها المختلفة التي يلاحظ في كل منها منفعة خاصة يجب ان
لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور كما يسمى بالمصورة حتى احتج الى تجشم اعتذار لدفع لزوم كون الحيوان كرة
واحدة او مجموع كرات متعددة على ما فصل في موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا
الصنع المحكم والترتيب الانيق الذي عجزت العقول عن الوصول الى غاياته ومنافعه يستحيل صدوره
عن شيء عديم العلم والادراك فهو فاعل لا غير النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان
النفس لا تحدث الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها
ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا
بهذه الامور واما ثالثا فلانا الآن عند كمال قدرتنا لا يمكن من تغيير صنعة من صنعات ابداننا ابتداء فكيف
الامر عند غاية الضعف كيف قدرتنا على تركيب مثل هذه الابنية فثبت ان مشكل الابدان وفاعلها
مدبر حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الاجرام كما هو رأي اساطين الحكمة والتالية كا
كافلاطون ومن قبله من اصحاب المعارج والارتقاء الى الملكوت الاعلى **فصل** في الحركة والسكون لما كانت
الحركة من الاحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل لها تقابل العدم والملكة اراد ان يبحث عنها
في هذا البحث نحو فيها او لا توقف البحث عن احوالها على تصور ماهيتها وقدم الحركة التي هي الملكة على
السكون الذي هو العدم في الوجود لتوقف تعقله على تعقلها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال
اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة
بهذا الوجه بما جرت به عادة قدماء الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل
وجه كالمبدأ الاول تعالى وعز شيء من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة في بعضها ضرورة امتناع
كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا او في كونه بالقوة فيكون الوجود والقوة حاصلا
وغير حاصل له هذا محال ومن شأن كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج

اليه فلا قوة عليه وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجيا وهو بالمعنى الاعم الموضح لجميع المقولات
لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على التدريج وهذا لا يمكن الا في اربع منها
كما سيرد عليك وطعن المعلم الاول في هذا التعريف بكونه مشتملا للدور اذ معرفة التدريج ولا دفعة
متوقف على معرفة الزمان وكذا اللادفعة الماخوذة في حدها الدفعة الماخوذة في حد الان
الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة
واللادفعة والتدريج لها تصورات اولية لا عانة للحواس عليها فمن ثم يريان ثم الحركة بهذه الامور
ثم يحصل الحركة معرفة للزمان والان اللذين هما بسبب هذه الامور الاولية التصور واستصوبه
الامام الرازي في مباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لما قيل من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون
تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدريج بديهي او لا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان
غير مسلم وان توقف ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لانه لابد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق
على امر ممتد غير قار الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي تقع في آنات متعاقبة
متوسطا بين كل آنين منها زمان ليست لحركة والممتد على هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم
بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهي وقد اقتصر في ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما كذلك
ماهية الآخر فلا دور ورد ذلك بان الوجه البديهي بان كون الزمان متوقف على اخذ الحركة على وجه الانقسام
وهو غير بديهي وقد يسلم لزوم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك الحقيقة الانقسامية فلا دور لان
يقال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما هو الحركة بالمعنى السابقة والماخوذ في تعريف الحركة
انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان التي تعقد كذلك انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها التي لها من
قبل الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما التوسط الذي بين المبدأ والمنتهى
بحيث اي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين فهذا
هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود التوسط وان كان يجب ذاته واحدا
شخصيا مستقرا لكن بواسطة نسبة الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض مما يقبل الفرض ما يتغير لذاته
بالفرض اذ له حدود بالقوة من جهة اتصال سواء كان قدر المسافة فهو مستمر بحسب الذات غير مستمر بحسب
المتلك الحدود وكان كل حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل لكن

ولكن بالقوة فكذلك كل كون من هذه الاكوان لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة وجود بين
صرافة القوة ومحوضة الفعل فلذلك رسموها بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب استمراره واختلاف الحدود والمسافة وهو امر متصل منطبق على
المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر يسمى الحركة القطعية والاول الحركة التوسطية
والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة المتحركة بحس تحرك دائرة المماس لسطح ترسم بحركته
وسيلانها على ذلك السطح خطا ما فقد يعرض للنقطة مماسة شغلا يحصل من استمرارها على ذلك السطح
خط بعرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلا له او اجزاؤه بين متاخرة عنه ففي الحركة شيء كالخط المرسوم
وهو الحركة المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقط المفروضة
فيه التي لم تفعله بل تاخرت عنه وهي الاكوان المفروضة بحسب افتراض حدود المسافة وفي الزمان
ايضا شيء كالراسم يقال له الآن السيال وشيء كالمرسوم يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود
والغايات يقال لكل منها الآن بالمعنى الآخر وكل من الامور الثلثة في كل واحد من الاشياء الثلثة
ينطبق على نظيره في الآخرين وليس الآن في مع التحرك الا الواحد المستمر في كل منها ضرورة انه لا
يكون مع التنقل خط المسافة اذ قد ينطبق ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل
فقد مضى فاذن انما يكون معه من القطع التوسط ومن المسافة النقطة او ما في حكمه ومن الزمان
الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الامور
الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمرار صيد بالفعل من حيث
انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شيء ممتد منطبق على المسافة وبالقوة من حيث انه وصل الى الحد
بالقوة من حيث انه قطع المسافة الا ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك
فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا و
ساكنا والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم ولقائل ان يقول يعني
انا في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم بازائه جزء غير
متجزئ من المسافة لتطبيقهما وهو محال او ساكنا فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة بالفعل
الف قد عبر بتالفه من الاجزاء الغير المنقسمة فيلزم خلو الوضع القابل عنهما جميعا فنجاب بان الجسم لا يكون

في ذلك الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الآن لا يقال
اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه الحركة وايضا يلزم
ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول
ان نقيض الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن لا ان يكون في الآن قيدا او ظرفا للنفي اي
الحركة لا النفي اي عدمها وعن الثاني انه لا يلزم من عدم الحركة وسكونه في الآن خلوه عنهما لان نقيض
الامرين الحركة في الآن اخص من اللاسكون وكذا بالعكس فان نفيهما لا يستلزم ارتفاع النقيضين لا لاكوان
لتحققه بالحركة لا في الآن وكذا حاصل ان الآن ان اخذ ظرفا للاتصاف نختار ان الجسم متصف فيه
بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة او السكون نقول انه لا تقع شيء
منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا
قائما بغيره فلا بد من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا يعرض له الحركة
فهذا الثابت اما ان يكون امرا بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين فالاول محال اذ
العرض لا بد له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل بكله قد حصل له جميع ما يجب
له ولم يكن له منتظر وما ليس شيء منه بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل
له بعد وايضا فان الحركة امر طارئ على الشيء فيجب ان يكون ما يرد عليه شيئا مستعدا مشتملا على القوة
والاستعداد على ما سيجيء فلا يكون بالفعل بكله فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة
فيجب ان يكون المتحرك موجودا في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل
للحركة فيكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشار اليه بقوله وكل جسم يتحرك فله محرك غير جسميته اما ما
يتحرك بسبب من خارج مثل المدفوع والمجذوب فلا شك ان حركته من جهة امر خارج عنه ما هو
واما الذي لا يعرف له محرك من خارج فقد يجوز نحو كان من غيره كما يحتاج الى النظر والاستدلال وعليه اراد (?)
بكثرة المختار منها فنقة الاول هو ما اشار اليه بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بقيد غيره كونه
جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب لسكون بعض الاجسام
كالارض مثلا فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم جنس للانواع الجسمانية تلك
ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان الابيض لو كان اللون الذي يقارنه بياضا

٢ او لكان الجسم ٢

بياضا له انه لكان كل لون بياضا وليس كذلك فكون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو محال لكن
نقول فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان
يجرد عن خصيته ويوخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لان
جنس الجسم مثلا ثابت باعتبار انه مجرد جوهر ذي كم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية
وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام ثم … يضاف اليه من خارج … هو
بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانها مركبة منه ومن شيء آخر يكون مادة
لها فيكون نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وكملت في الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من
الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن النباتية الى الحيوانية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول و
عرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا امكن ان يكون حساسا او نفسا
لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتنفس وغيرهما من الحقايق
المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انه جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما
اللونية مثلا فلا يمكن ان تتقرر لها ذات الا ان تتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية و
شيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان
حاصلا منهما فقد بين ان الجسم تلحقه علة في الوجود ويجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا الفصول
في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام عن ذاته لا امكن توهم
امر غيره توجب بطلان حركته وان كان ذلك هو السكون في حيزه او حصوله اعوانا (?)
بالحركة اي شيء كان وبطلان التالي ضرورة يوجب بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان
هكذا لو تحرك جسم بالجسمية فلو كان لم يكن له في حركته مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات
او الى بعضها والاول يوجب التوجه في حالة واحدة في الجهات المختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني
يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ايضا محال وان كان مطلوب وجب سكونه والا لكان المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع والتالي باطل لانه لا يكون متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات وقد عرفت
كذلك ضعف المقدم مثله واقول فيه بحث اما اولا فلعدم اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لانه
لا يجري فيما اذا كانت حركة الجسم لشيء غير الجسمية بل لطبيعة وهو على حالة الطبيعية بل الاولى ارادة لنفي

كون شيء من الحركات ملايمة له لكن الطبيعة بما هي واما ثانيا فلانه لا يجوز ان يكون مطلوب الجسم
المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك مثلا فلا يلزم تخلف المطلوب على تقدير ان
يكون ممكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله ان لو لم يكن له مطلوب آخر واما ثالثا
فلا يجوز ان يسنح له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع
واما البرهان الثالث فعنوان الحركة امر حادث وايجاد كل حادث فلا علة فاعلة موجدة له غير الحركة
وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل لان المتحرك من جهة ما هو متحرك يستفيد وجود
الحركة والمحرك من جهة انه محرك يفيد وجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة
مفيدا ومستفيدا او لا ينتقض بمعالجة النفس وابتداء المعالج النفس من حيث انها في الطبابة
ملكة المعالجة والمستعلج من حيث انها في المرض ومستفيد او قبول العلاج من جهة تعلق بالبدن
فالطبيب معالج والمريض مستعالج فهو موضوع التاثير والتاثير مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة
وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة
بتقسيمها باعتبار امرين في هذه الستة وهما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المص والآن نقدم
التقسيم باعتبار الفاعل لكن المص قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار
مقولة تقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن فرض
من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي لا يكون له في آن آخر
سواء كان الفرد نوعية او صنفية وقد تحققه اعتبار في تغير حال تلك المقولة الينة وهذا انكر
لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس
السواد كيف وذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا بد
لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل
يكون شيئا آخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه
سوادا آخر فيحصل سوادان في محل آخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال او
الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان تعين واشتدين فلا ثم ودكذا انتفيا او انتفى احدهما فقد
علم ان شدة السواد ليست بقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد

سواد آخر اشد منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان
لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد آخر انما يتصور اذا كانت
الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم ما في الامارات والكفار ما لا يتناهى من الموجودات
المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة
بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو انقطع الحركة فيه يلبس المتحرك بفرد مخصوص
من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الان الاين في زمان في زمان
الحركة سكان بالفعل ولا المتحرك والكم بالفعل وهذا ابطل بانه واجاب عنه العلامة الدواني
بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة
بين مراتب القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض
والتوسط فيها اما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبانيا عليه بين البرهان ربما قضى
خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين لما كان جسما في كل آن فرض وبالضرورة
له اين بالفعل والا يلزم الخلاء وهو محال ولا يرد الافلاك غير متحركة في الحركة الوضعية فيلزم
ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة التي تقع فيها
الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية اي مغايرة للسكون وافراد زمانية تتدرج بحدة
الوجود منطبقة مع الحركة بمعنى القطع بين اي عينها على مذهب بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت
الحركة باقية على الاتصال لها فرد واحد زماني متصل غير قار هو مقدار بالعرض ينقضي ويتجدد
التي متصل فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون بمنزلة تلك الحدود والية نسبة النقاط الى
الخط والخطوط الى السطح فالفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض احد واما الافراد
الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد واجزاؤه فحصولها مجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم
عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات او الآنيات ولا كفر الغير المتناهي بين الحاصرين اذ
لا يوجد فرد واحد آني منها في حال الحركة فضلا عن تتالي الآنيات منها او كونها غير متناهية وما
قررناه وبيناه قد ثبت وتحقق عند العبد المؤلف وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكممة
القابلة منقسمة انقسام المقادير الى لا نهاية من الاجزاء التي تبتة في الحد والاسم سواء كانت

يعين القوة التي وقفت ههنا الحركة او غيرها ولاثباته وجه آخر نذكره في الكتب المكتوبة بانه لو
المتحرك مادام كونه متحركا له باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسطة بين
المبدأ والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم
وغير المنقسم بل ليست لها الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي
هي واقعة بين تلك الحدود فلو لم يتحقق في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك
شيئا من اجزاء المسافة ويكون لا محال ينقص من حد الا وحد آخر بلا موافاة قدر من المسافة
يكون بينهما فيلزم طول مسافة غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية بالغرض بين الحدود المفروضة
الغير المتناهية فيكون جميع الحدود مدركة وجميع المقادير متروكة وهذا اشد انكارا من الطفرة حيث
تقع في جميع اجزاء المسافة ولما فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلانتقاضه فيما اذا
فرض نقطة كرأس مخروط مارة على خط او سطح فلا محالة يلاقي تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع
انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى المسافة واما ثانيا فلانه وان سلم انه لا موافاة بحسب تلك
الحركة لاجزاء المسافة في كل آن فرض من آنات زمان الحركة لكن لا نسلم انه لا موافاة لها في
ذلك الزمان فان ملاقاة الغير المنقسم مع المنقسم وان استحال في الآن لكن لا يستحيل في زمان
وهذا كما ان الانطباق آنا لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير ولكن الانطباق الزماني
بينهما ممكن بل متحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة القطعية كنسبة
القطرة النازلة والشعلة الجوالة الى الخط المستقيم او المستدير فلو لم يكن لها الا موافاة
الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما يعقل ويرسم متصلا واحدا بل اشياء غير منقسمة متفاصلة
سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود الحركة
القطعية وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة وحدودها
موافاة ليست ليلزم وجود المرسوم في الحركة بل وجود الراسم فيها لا غير واعلم انه يجب علينا
ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على ثبوت نفي الحركة الا القطعية في الخارج مع وجود كلما لها
ليقاس عليها غيرها لان اكثر الشكوك الواردة على اتصال الجسم تنبني عليها فابانة فسادها يدفع
تلك الشكوك كما وعدنا في اوائل الكتاب فمنها ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة

الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والجواب ان امتناع وجودها في آن الوصول
الى المنتهى وكذا في كل آن من الآنات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان الحق لا يستلزم
رفع العام من الحركة بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم الى المنتهى فان قيل
الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود العيني قبل الوصول الى الغاية ولا حال الوصول اليها لما مر
ولا بعده كما لا يخفى فلا يتصف بالوجود العيني قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية
آنا قبل الوصول اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به اعم من ان يكون آنا او زمانا
اخترنا ان نفسها موجودة في نفس زمان هو قبل الوصول الى الغاية وطرفها موجودة في ذلك
الآن وكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تأمل سيظهر لك ومنها انه لو كانت الحركة
القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم والجواب
انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في الحال اي الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي
في الماضي ايضا معدومة بهذا المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نسلم ان الحركة المستقبلة
معدومة في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس الا الاتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم
في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يصح منها موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين
ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يراد
ان وجوده مقارن لوصف المضي فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما اذ لا معنى للمضي الا
الانقضاء وان كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون
موجودا في آن فما لا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في الماضي وعليه يقاس مقارنة
الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس الى
الآن لانه نفس الزمان الماضي ولا يجب الوجوب حينئذ فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الآن
ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق فان الآن انما يكون طرفا لسلب وجوده فيه وليس طرفا للحكم
لسلب مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل من الحركة
حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر به على وجه يكون الازدياد
في الاصل بداخله اجزاء الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد

مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا بسبب اتصال جسم آخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة
في الاصل يخرج الازدياد وهو الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج وبقوله مدافعة
اجزاء الى جميع الاقطار يخرج السمن فانه في الارض والعمق وبقوله على نسبة طبيعية يخرج الورم
في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء عنه في
جميع اقطاره على النسب كما في سن الشيخوخة وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو وبحث
مشهور تقريره ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان فهو
اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو محال لان الصورة يستحيل
بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الثابت
كل المادة والثابت هو البعض كان منها كالاصل والتغير انما يقع في الزائد والاول باطل لانه
ربما يتصل به شيء وينفصل عنه آخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لان الغذاء
اذا اتصل به وتشبه فان صار الكل متصلا واحدا او طبيعة واحدة امتنع الحكم على بعض
الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والماهية
وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث وهو ان
يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذ لم يكن المادة باقية ولا الصورة الباقية فح لا يكون
المجموع باقيا وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها
كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وبازائه مراتب في الزيادة هي افراد المقولة
التي هي الكم وفي هذه الحركة فاذا يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في
زمان محصور وهو محال ويمكن ان يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير متبدلة وهي
الحافظة للصورة النوعية الشخصية واجزاء متبدلة وهي سبب الطور كالالة لتلك الصورة
فالمتحرك في النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قوله ان الزيادة
الغذائية لما وصلت اتصلت بالاصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض
الآخر بالتبدل فجوابه ان الاصل ربما يتميز عن الزيادة في الاستحكام والقوة فهو باقية من
الصورة النوعية مستبدا لاستعداد تلك الزيادة وتحليلها فيصير تلك الزيادة في النقصانات

والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما نقل اليه كلام الرئيس في طبيعيات
الشفاء في ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع وهو من الصورة وان النوع
هو النامي بمعنى انه الزائد في المقدار خلقة بسبب مادة لا المادة ولا المقدار فان المادة
الباقية لم يزد مقدارها بل اتصلت بها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان اولا يعني
المادة الباقية فقط واعترض عليه المحقق الدواني في شرح الهياكل بان هذا يفرع نفي الحركة
الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال الشخص منه وحدوث آخر من نوعه مع بقاء
النوع اقول لعل الشيخ اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية المتشخصة او يكون مراده
من النوع هو المنوع على طريق المحاورة المشهورة لا يقال المتحرك هو القابل للحركة والصورة
في الجسم هي الفاعلة للحركة على رايهم فكيف يكون شيء واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هي محركة من حيث
ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها على بعض المادة الاولى ولا فساد فيه لاختلاف الحيثيتين بقي شيء
آخر وهو ان اثباتهم الحركة في النمو والذبول مبني على قولهم بتجدد بدن الانسان من حيث ابادرا
اثبات ان نفسه غير جرمية وقد انكر صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل على نفي النمو
والذبول بان النمو هو تخلخل بعض الاجزاء في الجسم وللاجزاء الاولية مقدار باق كحاله وقد
انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هاهنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام
جسم ذي مقدار الى جسم آخر مثله والذبول انما هو تخلخل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله
عنه فليس فيه نقص مقدار جسم واحد بل اجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم
آخر له مقدار فلا يخلو الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الى جهة ما اجزاء الجسم بالالتصاق و
حركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية و
اجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص بانه لا نسلم ان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت
عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة العين بين
المعترض والمجيب بقوله ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالامر كما قاله المجيب والا فالامر كما قاله المورد وقال المحقق الدواني ان

ليس متصلا واحدا وكذا الجزء المغتذى فهو ضرورة كونها متراخيين وبقاء صور الممتزجات كالترياق في

موضعه ليكف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا بد فيه من أن ينعدم المنفصلان

ويحدث جسم آخر متصل كما يحقق في مقارنه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر وهذا أيضا يستلزم

لا انتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع وإن أراد بكونهما متصلا في نفسه الاتحاد في الحد فإنه بعد

لا يتحقق الحركة في الكم ضرورة أنه لم يزد مقدار جسم واحد أصلا إذ المقدار الزائد قائم بمجموع الأجزاء

الجديدة والقديمة انتهت عبارته ولقائل أن يقول الاتصال بمعنى ضرورة الجسمين جسما واحدا

طبيا بسقط الاجزاء بمقدار به تشخصت به الماهية متحدة الوجود قبل القسمة وإن كانت مركبة

من أجزاء أو متباينة الماهية الوجود فالاتصال بهذا المعنى يمكن أن يتحقق بين الغذاء والمتغذي

بعد فعل الغاذية وصيرورته شبيها بالمغتذي والجسم النامي متصل واحد في نفسه بمعنى أن له أجزاء

ذهنية متحدة الماهية والوجود وإن لم يكن متصلا بمعنى عدم تركبه من الأجسام وتحقق الاتصال

بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب انعدامهما وإنما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الآخر قال العلامة

القوشجي في شرح التجريد إن النمو والذبول حركة كمية موضوعها باق فإن زيد الطفل بعينه زيد

الشاب وإن عظمت جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وإن نقصت جثته وذلك

لأن العظم والصغر في مقدارهما وهو ليس في تشخصهما وكذا الحال في السمن والهزال

فإن موضوعهما شخص واحد وقد شنع عليه بعض من نظر في كلامه بأنه لو أراد بقوله إن زيد الطفل

هو بعينه زيد الشاب أن نفسهما المجردة واحدة فمسلم لكن لا يجديه إذ هي ليست موضوعة للحركة

الكمية وإن أريد أن هذا البدن بعينه ذلك البدن فممنوع كيف وتبدل كثير من أجزاء الأول

والنفس لا مما يقبل الكم فيه أقول له أن يقول إن الإنسان هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق

عليه الجسم باعتبار الذي يكون بحسب وإن لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد أشرنا

إليه فيما هذا وتشخص المجموع من حيث هو المجموع وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها

وإذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدق عليه أنه متكمم وإذا كان محفوظ الوحدة الشخصية

وتزايد الكمية وتناقصها فيصدق عليه أنه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء المجموع وتوارد

افراد المقولة عليه لاني لا تتحقق الحركة في الكم بل يلزم تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من

حق من اتصاف الموضوع بجزء زمانا تدريجي ماهية الحركة في زمان الحركة فيلزم أن لا يكون

الكم المعتبر القار منحصرا في الزمان مع أنه يظهر من كلامهم الانحصار إلا أنا نقول مرادهم من المعتبر القار

ما يكون غير مجتمع الأجزاء حدوثا وبقاء معا لا يجب الحدوث فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم وإن

كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية التي رتبه في معارضة خطاء خطاع تماست

نقطة مشتركة بينهما في السطح والجسم التعليمي الحادثان في قطع الجسم بشرط وجهه نظرا إنما أولا فلأن متنع

الزيادة التي في الكم أو انتقاصه فيه ليس هو أن يكون هناك كمية واحدة بعينه وقد نقصت

عليها كمية أخرى وانفصلت عنها فإن هذا ممتنع كيف وقد مضى أن المتصل بالذات ما تقدم

بطريان الوصل والفصل عليه والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون

كون ذلك التي يحدث يتلبس في كل آن فرض بفرد لا يكون هذا الفرد حاصلا فيه آن آخر

سابق عليه أو لاحق فإذن لا يمكن أن يكون في الكمية حادثة تدريجية باقية مجتمعة دائما ثانيا

فلأنه لا يندفع النقض عن الخط الحاصل في حركة الكرة على السطح المستوي فإنه تدريجي الحدوث في

البقاء جميعا فالأولى أن يجاب بأن المراد من المعتبر القار ما يكون كذلك بالذات بمعنى أنه لا يتصور

كونه دفعيا أصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل إذ يمكن ثبوت تلك الأمور آنا وبوجود

له من ثابت بعدم القرار مما يعرض لها بتبعية الحركة اعلم أن العلامة الشيرازي حصل في شرحه

لكليات القانون السمن والهزال من قسم الحركة الكمية إذ قال وأما الحركة في الكم فهي إما أن

يكون إلى الازدياد أو إلى الانتقاص والتي إلى الازدياد إما أن يكون لورود مادة أخرى

وهو النمو والسمن أو لا يكون كذلك وهو التخلخل والتي إلى الانتقاص إما أن يكون بانفصال شيء

من المادة وهو الذبول أو الهزال أو لا يكون كذلك وهو التكاثف فصل وحركة في الكيف

كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة ويجب أن يعلم أن تلك الحركة

لا يقع في جميع الكيفيات بل إنما يقع فيما يقبل الاشتداد والضعف بمعنى أن محله يشتد فيه لا

بمعنى أن نفسه يشتد إذ قد علمت أن ذلك مما لا يتصور وحركة في الأين وهي الانتقال الجسم من

مكان إلى مكان بمعنى من أين إلى أين آخر على سبيل التدريج وتسمى نقلة وهو ظاهر وحركة في الوضع

وهي أن يكون في الجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة فإن كل واحد من أجزائه يباين

اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه في نسبة المعتبرة من الاجسام وقد يلازم كله مكانه فقد اختلف نسبة
اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه
متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط
كالكرة المتحركة على احد قطارها بشرط ان لا يفارق مكانها وكذا البيض اذا تحرك على قطره
الاطول والعدسي اذا تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القائم
اذا تحركا على سهميهما وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا لكن احدهما يكون بالذات
والآخر بالعرض كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعدا فلا ينتقض طرده بامثاله
كما توهم وليس قوله ويلازم كله مكانه داخلا في التعريف كما زعمه صاحب المحاكمات بل تغيير
مادة المثال عن غير هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع
فيه حركة والا لكان الانتقال فيه اما من شخص الى شخص آخر او من نوع الى نوع آخر فان كان
الاول فما نوعت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما نوعت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان
كان الثاني فنقول ان تحقق جوهر آخر لا يستدعي تحقق الاتصال الوحداني بين امور متخالفة
بالماهية فيكون بين جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال وهذا بخلاف
الكيف فانه مما يقبل الاشتداد والنقص ويمكن وجود كيفية واحدة مستمرة في مقدار زمان
الحركة الا انها لا يكون له جزء واحد الا بمجرد الفرض وهذا لا يتصور الا في المحل بالنسبة الى
المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن الصورة بالقياس الى المادة فالكون والفساد لا يكون
بحركة والبواقي من مقولات العرض لا يقبل الا بالعرض اما الاضافة فلانها ان كانت عارضة
لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من
الاشد الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل
تابع للانتقال في الاين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال في الكم ومن الاشرف
في الوضع الى الاخس منه تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل الحال فيها انما هو اولا في الاين
فالحركة فيها بالعرض لا بالذات فالحركة اولا في العمامة بحسب الاين ثم في التعميم وفي السلاح
ثم في التسلح واما متى فان وجوده للجسم بتوسط الحركة فان كل حركة كما سبق في متى فلو كان

كان فيه حركة لكان متى آخر وهو محال واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن
هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان ثبات حتى يخرج منها وترك اياها بل ان
في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة من التسخين الى التبرد وكان الجسم في حالة تسخنه يبرد فانه لم يخرج عن
التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة ان يفعل وان ينفعل فان كان ترك التسخن فالحركة في غير
مقولة ان يفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل في نفي الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول
توضيح ذلك ان الحركة في كل مقولة كما عبارة عن ان يكون للموضوع في كل آن من آنات زمان
الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور في غير القارة من المقولات كمقولة متى وان يفعل وان ينفعل
وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك شيء في مقولة متى مثلا لزم ان
يكون له في كل آن يفرض من زمان حركته شهر او سنة وغير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة او من
شهر الى شهر دفعة ومع هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ يؤخذ في مفهوميهما التدريج وعدم الاستقرار
فانهما التأثير والتأثر على نهج التجدد والاتصال وحكم السبق من حيث انه كذلك فلو تحرك شيء من حيث انه
في تلك الحيثية يلزم ان انتقاله من نوع الى نوع ومن سبيل الى سبيل دفعة بالبيان المذكور ويجاوز ما
ظهر بتحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في مقولة متى دفعة لان الانتقال
من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل حركة باعتبار المحرك اما ذاتية او عرضية
لان القوة المحركة اما ان يكون موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون موجودة فيه من
تلك الحيثية فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان
القوة المحركة الموجودة في المتحرك بما هو متحرك اما ان يكون باعتبار كونها مستفادة من خارج اي
امر مباين للمتحرك في الاشارة الحسية او لا يكون وان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها
شعور او لا يكون فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك
او لا على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما
في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل
للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل من القاسر اليها فيكون القاسر علة معدة ولو كان
القاسر فاعلا للحركة القسرية او للميل القسري لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك وما يناسب هذا المقام

ان الحركة لما كانت امرا متجددا الذات ممتنع الحصول فلا بد ان يكون علتها امرا ثابتا غير متغير
اصلا والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت علة للحركة ثابتا
كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة فثبت ان الثابت من حيث انه ثابت
لا يكون علة للمتغير كما بينا فلا اتفاق اما الحركة فيجب ان يعتبر لها ضرب من تبدل الاحوال لانتقال الحركة
جهتان احديهما جهة ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدأ المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية
من اول زمان الحركة الى اخره والثانية جهة انها التي يتركها وهي بهذا الاعتبار متجددة غير ثابتة
فالحركة من الجهة الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الجهة الاخرى وهذه الجهة مستندة الى الملك
الجهة لانا نقول الكلام في ثبات وهذه الامور علة بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة
وهي مجموع امرين احدهما ثابت وهي الطبيعة وثانيها متجدد وهي الوصولات الى حدود متجددة منتقلة
يكون تلك الوصولات حالات غير ملائمة للطبيعة والا لم يعتبر تحرك فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات
العود الى الحالة الطبيعية وعند حصولها تنقطع الحركة لانتفاء جزء من علتها وهي الحالات المتجددة وكانت
العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة تجدد وكذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع الثابت
المقتضي للتغير والتقدير ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء
الحركة لكن يجاب بان الطبيعة مع كل حالة غير ملائمة علة لحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى فتلك الحالة
فلا يلزم الدور فلا يزال الحالات موجبة للحركات والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير
الدائر الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية
وذلك لان النفس في ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس فلا بد من
انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات
الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة وكذا كل من الارادة والحركة
علة للاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان
يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل ما قيل في تصحيح نسبة الحركة
الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك في تصحيح نسبتها الى القابل **فصل** في الزمان ومطالب هذا الفصل
ثلثة الاول في التنبيه على انية الزمان الثاني في تحقيق ماهيته الثالث في بيان كونه غير مقطوع الذات

البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما
فمنهم من اثبت له وجودا اعتباريا ومنهم من جعله نفي وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده منهم
من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا قدسيا غير جسماني وفرقة
منهم زعمت انه واجب الوجود لذاته تعالى ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا
اتفقوا على انه عرض غير قار فهو اما نفس الحركة او غيرها وهذا تفصيل المذاهب واما حجة من فرق في حجة
المنكرون لوجوده امور الاولى انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع التقدم والتاخر
عن الموجودات وهو باطل بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحوادث ووقت عدمها واحدا
فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا واذ
لو كان حاصلا لجميع اجزائه لعاد المحال المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان
لا محالة واما الآن الغير المنقسم المعروف فلم يكن له وجود اما عندنا فلانه طرف الزمان والزمان اذا لم يكن
موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا يوجد الا اذا وقع قطع
لذي الطرف والزمان عندهم غير مقطوع الى ابدين والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في
الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فجاز ان يكون الزمان موجودا
لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي والمستقبل او في الآن الذي هو طرفه الحجة الثانية لو كان الزمان
موجودا لكان لبعض اجزائه قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا يكون بالذات اما اولا فلان العلة
من حيث هي علة واجب الحصول مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا فلان
الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لماهية الجزء الآخر او للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له او
نقول العلة اما ان يكون علة الجزء المتقدم لماهيته او للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له فعلى
الاولين يلزم كونهما متحدي الماهية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو محال فلابد خلاف المفروض
في الزمان يجب ان يكون مخالف الماهية للجزء الآخر لكن الاجزاء المكنة الا تتوافق في الزمان غير متناهية
ولا نعني باللامتناهي لا يتوقف اثباتها على العقل بل نعني على الفرض فلا يكون له من الافهام الغير المتناهية بحيث
ان يكون حاصلا بالفعل متمايزة لكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام والا لكانت له اجزاء
متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك خلف فيلزم تركب الزمان عن الآنات المتتالية

المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وقد بين بطلانه وبعد الثالث هو كونه علة للامر العارض لبعض الاجزاء
التأخر او يكون علة لامر عارض له يلزم جواز ضرورة القدوس والامس غدا او كذلك والبعض اذا
كان المتأخر جزءا فلا يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم
وكذلك القول في اجزاء التقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر حتى ثبت ان تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر فلو كان بالزمان
لان اقسام التقدم منحصر في الخمسة باتفاق الفلاسفة فيكون للزمان زمان وننقل الكلام الى ذلك الزمان
وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتقدم والمتأخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكون
اتصافهما بالتقدم والتأخر لاجل اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والآخر بعد واما اذا كانا جزئين من اجزاء
الزمان فلا يلزم ان يكون هناك زمان آخر لان التقدم والتأخر من العوارض التي تعرض لاجزاء
الزمان لذواتها لا لملاحظة امر آخر معها فاتصافها بالتقدم والتأخر بنفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم
والمتأخر اجزاء او غيرها كما فهم من اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان ذات الباري هو
نفس الوجود والوجود باعتبارين والجوهر المفارق ذاته نفس التعقل والانتقال باعتبارين وكذلك اتحاد
الزمان والقبلية الزمانية فان القبلين اذا كانا جميعا غير جزئين من اجزاء الزمان كان ما به القبلية بينهما امر
ثالث وهو جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء ما به القبلية فيكون مع وحدته
باعتبارين فان قيل فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر بل هو مقدار
يعرض التقدم والتأخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون موصوفا ببعض
لانه لا معنى له الا التقدم والتأخر كما ان الهيولى لذاتها تقتضي القوة والاستعداد للاشياء الا انها ليست نفس
الاستعداد حتى يكون من مقولة الاضافة هذا ما ذكر في هذا المقام وظني انه يعود الاشكال عليه بعين ذلك الا ان اجزاء
بعضها بعينه فان كون بعضها متقدما وبعضها متأخرا مع تشابهها وتساويها في الحقيقة النوعية لا بد ان
امر زائد على ذواتها يكون سببا لاختصاص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر والا يلزم الترجيح من غير مرجح والجواب بان اجزاء
الزمان تمتاز بعضها عن بعض بذواتها المشخصة وهو يناسب ما سبق فانه ان جاز هذا جاز ان يكون كل
شيئين من نوع واحد انما يتمايزان بذواتهما من دون تميز زائد واجزاء مشتركة في الهيئة والمحل فلا بد من مميز زائد
في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج ولا اجزاء له بالفعل بل بالقوة كما مر فلا حاجة الى المميز

مخرج خارجي ليمتاز بعض عن بعض واما بحسب الوهم والتصور فانه يمتاز بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتأخر
ويقرب مما ذكرنا في الوهم سواء والبعد عنه ولا يبعد ان يمتاز ايضا بحسب كونه في الاجرام
السماوية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرهما من الاوضاع التي تحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول
من الزمان ما به يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض بالتقدم والتأخر الذي
يمتنع ان يوجد المتقدم والمتأخر معا وهذا المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية
والحركة والتغير مع ان هذا المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان الباري تعالى يصدق عليه انه
قبل كل حادث ومعه وبعده فاذا قطع النظر عن سائر اقسام التقدم من العلية والشرف والطبع
وجدنا النظر الى ان الله كان موجودا مع عدم الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها فكان
قبليته تارة ومعيته اخرى كقبلية سائر الاشياء ومعيتها فاذا كانت هذه الحقيقة في القبلية والمعية مما يستحيل
عليه الحركة والتغير فعلم ان حصول التقدم والتأخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق
بالحركة والجواب ان نسبة الباري المرجح الوجود الى نسبة واحدة هي القبلية الغير الزمانية ولا كذلك دوام
تعاقب الزمانيات بالنسبة الى الباري القيوم فكما انها يوجد بالنسبة اليه تعالى مرة واحدة اما مبدعاتها
فلا في زمان وكاينها فلا في زمانه فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد وعن نسبته تعالى الى الكاينات
المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها الى البعض بالزمان الحجة الرابعة ان الزمان واجب الوجود
لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب
الوجود لذاته اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلانا لو فرضنا عدم الزمان فيلزم وجوده اذ لبعده وجود
لكانت القبلية والبعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فيجوز العدم على الزمان فيتنقض
والجواب ان استحالة كونه عاريا من العدم لذاته لا تقتضي استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته يمتنع
عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته ان يعدم بعد
كونه موجودا واما ظن كون الزمان جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون الالهي
ومشيعه من الاقدمين فناشئ من التحرز عن مضايق الشبهة الواردة على مذهب المعلم الاول من كون الزمان
مقدار الحركة قالوا لا يقع في حيث ذات الزمان تغير اصلا ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فلو لم يقع فيه
شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت حينئذ

عند عدم الحادث مع كون الحادث لزم

قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انما هو من قبل تلك التغيرات واما من ذلك الراي الامام حيث قال في شرح عيون الحكمة ان الذي صرح به ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من معاني المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام الافلاطون والاقرب عندي في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فانه اعتبر نسبته ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة منزهة عن التغير سمي بالسرمد فمن هذا الاعتبار وان اعتبر نسبته ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر الداهر وان اعتبر نسبته ذاته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذاك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون فهو المعلم الربانية لحقيقة اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب ان هذا الظن تعيين لما نشأ من تحقق ماهية الزمان انما مقدار لما هو ذو تقدم وتاخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر بحسب الذات وماهيته تتعلق بامر متغير لذاته بعضه فائت وبعضه لاحق ويشير هذا الامر الذي هو سبب حدوث الامر فامر لا يكون الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا فكيف ولو لم يكن الزمان منقضيا سيالا في ذاته لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمن الطوفان وحينئذ لا يكون بين الاشياء تقدم وتاخر وهو مما يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما ومتاخرا بالذات لما يوجد التقدم والتاخر في شيء من الاشياء بالعرض وذلك الشيء هو المسمى بالزمان واذا كان الزمان منقضيا متجددا لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا كيفية ولا سنوح في عالم القدس فضلا عن ان يكون هو بنفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ووهم من حصر الزمان حسبما هو الفلك الاعظم زعما ان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك والمقدمات مع تقدير حقيقتها لا ينتجان الا ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك واما جعل الزمان نفس الحركة فاستدل عليه بانه الاول ان الزمان منقض متجدد والحركة ايضا كذلك والجواب ما اولا فبان الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتجان واما ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة بالعرض كما هو راي الجمهور وبالعكس كما هو راي البعض الثاني ان من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان والجواب ان هذا

حقيقتها

بذا الا يوجب الا التلازم فان اهتمامنا وجوبا في المغايرة والفرق بينهما بوجوه اخر منها ان الزمان يوجد في حد الحركة السريعة دون العكس ومنها ان حركة يكون السريع من حركة ولا يكون زمان اسرع في زمان ومنها انه قد يكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان جزء الزمان زمان وجزء الدورة ليس بدورة ومنها ان الحركتان قد يختلفان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر لا في حركة اقصر وكذلك حكم الحركة الاولى الفلكية فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها واما تحقيق ما ذهب اليه اهل الحق فيه ففيه برهان اما الاول فهو المناسب لسلك الالهيين ولذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من الاشارات فتقريره ان الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء اخر فاذا صار موجودا كان ذلك الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده فالمتقدم اي المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد يوجد مع ذات المتاخر بخلاف القبلية كما ان الاب قبل الابن فان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا يوجد مع جوهر الابن فاذا قبلية زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه ايضا كما بطل بطلانه بما ذكرنا من ان ذات المتقدم يوجد مع زوال التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتاخر فقد يكون بعد وجوده ايضا ولا غير ذلك باعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر فقد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجود الاب العدم اي حين لا ابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما بالمعنى الذي هو متاخر عنه ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته اذ كل صفة يتصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا بد لها ان تنتهي الى ما يتصف بها بالذات لا الى شيء اخر ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا متفاصلة عن بعضها اذ يقتضي كل منها لذاته سبقا على لاحقه ولحوقا لسابقه اذ لو فرضنا متحركا يقطع حركة مسافة فيكون بين ابتداء الحركة وانتهائها قبليات وبعديات متقررة ومتجددة على سبيل الاتصال والا تتلاحق الاجزاء السابقة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امرا لا يزال متصرما ومتجددا على الاتصال بحيث تتلاحق انفكاك المتصرم والمتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته

قبل وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته ان يوجد فيه القبل منه بعد او البعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان
واما البرهان الثاني المناسب لمسلك الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه الشيخ
بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة مع مقدار ما من السرعة وابتدات معها حركة اخرى
ابطأ منها واتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقصر من مسافة السريعة
والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وربما اتفقتا في احدهما فقط فيتفق ان يقطعا معا من المسافة واذا فرضنا
معها اخرى مع سرعتها في السرعة واتفقتا في الاخذ والترك وجدتهما قاطعتين لمقدار واحد من المسافة
وان ابتدات احديهما ولم تبتدأ الاخرى ولكن تركتا معا او يكونان على عكس ذلك وجدت
احديهما تقطع مسافة اقصر مما تقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها
امكان اي امر ممتد يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطوء معين ويسع ايضا قطع
نقص من المسافة او الحركة او السرعة والبطوء فان كان كل واحدة منها يختلف مع الاتفاق فيه
ويتفق مع الاختلاف واعترض الامام الرازي في مباحث المشرقية على هذا البرهان بانه فيه اخذ
في السرعة والبطوء الماخوذين في معرفهما الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ او الترك وثبت
هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب
عنه بان المطلوب بهذا البيان اثبات حقيقة الزمان على وجه المخصوص من كونه كمية للحركة
فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا اثبت الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والعلم بوجوده
كاف في القطع بتحقق هذه الامور والمناسب هنا ان يقال الغرض هنا اثبات الزمان على
وجه ترتب عليه اثبات كونه مقدار الحركة وربما اجيب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على
العلم بوجود الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج يعترفون بكون شيء مع شيء وبكون
حركة اسرع من حركة وانما يتوقف ذلك على ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان موجودا في الخارج
او وهميا فيمكن ان يجعل ذلك ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج والحق ان التوقف على ملاحظة
الزمان انما هو تصور حقايقها لا العلم بوجودها وذلك من البديهيات الغير المتوقفة الى ملاحظة
الزمان عينيا او ذهنيا والماخوذ في الزمان انما هو هذا الامكان وهذا الامكان قابل للزيادة
والنقصان فانه اذا انضعف المسافة بعينها او كمل في السرعة والبطوء بعينه حصل امكانان متساويان

حتى ويان كل واحد منها نصف الامكان المفروض اولا وانه فان في الوجود حركات كثيرة
مختلفة في الاخذ والترك او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها
متفاوتة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار او ذو مقدار فان كان
منفصلا واحدا او ذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما انه قابل للزيادة والنقصان بالذات
فلان العقل اذا نظر اليه وحده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرها من الاشياء
وهذا يدل ان قبوله لهما انما هو بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منفصلا الى امور غير
منقسمة لادى ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة
واذا ثبت انه مقدار فنقول هو مقدار اما ثابت اي قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود
معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزائه معا لانه لو كان مقدارا
ثابتا لكان اما مقدار المسافة او المادة المتحرك وكل منهما باطل اما على الاول يلزم كون جميع الحركات
الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثاني
يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصها بنقصانه ويلزم كون الاصغر حجما اسرع حركة
واكبر ابطأ وفي الشفاء بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدار المادة لكان بزيادته
زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المباحث
المشرقية بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم منه في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم
بل هو في الاسرع اقل منه في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فاذا
الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان تزداد المادة بزيادته فيلزم ان
يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار في الابطأ اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد
عليه شيء بان يقال معناه لو كان هذا الامكان مقدار المادة يلزم ان يكون ما هو
الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقدار جسمه اكبر لشدة الميل الطبيعي فيه كما سيأتي
في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار وليس كذلك الامر بالعكس فان ما هو الابطأ فيها
هو الذي جسمه اصغر وميله اضعف يكون ازيد في هذا المقدار فهذا الامكان مقدار غير ثابت
وهو المعنى من الزمان فثبت انيته واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق ماهية الزمان فهو اشارة اليه

بقوله وهو مقدار لانه يثبت انه كمية متصلة وكل كمية متصلة فهو لا يخلو اما ان يكون مقدار الجسم او
لهيئة قارة فيه مثل الجسم او يكون مقدار الهيئة غير قارة فيها لا سبيل الى الاول اي كونه مقدار
جسم او لهيئة قارة لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدار الجسم او لهيئة قارة
فيه لانه يلزم ح ان يوجد الشيء بدون مقداره اللازم له او مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار
كما يحكم به الفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا
اذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الجزء الغار مقدار الجسم القار ويبقى الجسم ذو المقدار بدون
مقداره ورد عليه كما هو منقول في الحواشي الفخرية بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم غير قار لاجتماع
اجزائه نوع افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا الانتقاص غير قارة فرد من افراد الكم في تلك الصورة
اقول لا وله في الجواب ان يقال ان الكم الذي تحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجي
لا يخلو المتحرك عنه في زمان حركته وافراد آنية يتلبس المتحرك في كل آن بواحد منها فلا يلزم
خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن بخلاف ما اذا كان الزمان مقدار الامر قار
فانه لا محالة يلزم خلوه عنه الا عن المقدار في كل آن فرض اذ لا يكون للزمان فرد آني اصلا
فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي الحركة هذا هو الموافق لما ذهب اليه الشيخ الاشراقي من
ان الجزء الغار بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور لا
يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدار النفس واما ايراد النقوض على كلامه بان الامور التي
قد يخص على سبيل التدريج كالمقولات التي يقع فيها الحركة وكحدوث السطح الجزء الغار والجسم التعليمي
الجزء الغار فيما اذا انقطع الجسم بشيء وكالخط الجزء الغار الحادث من حركة الكرة على السطح المستوي على
ما ذكر في الحواشي الفخرية فمبني على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشيء بالذات والاتصاف به بالعرض
واما ما اجاب به صاحب الحواشي عن بعض هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة تدريجية لا آنية
لا يحصل السطح الجزء الغار اذا انقطع الجسم بشيء اذ القطع تدريجي واي حد في كل آن في زمان القطع
ان يتعين لاستحالة الجزء فاي حد في كل آن يجتمع الاجزاء لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة
على السطح ثم لا عرفت من ان رد الهاء من موضع الملاقاة لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وفي
في زمان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفاء فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على المتأمل

تحفر الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفاء ليس الا بقاء الملاقاة في الآن بين الكرة
والسطح في زمان حركتها عليه لا نفي الملاقاة في الزمانية بينهما فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل
عن الحركات غفل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتألهين على ما حكى المعلم الاول في
اما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير منقطع البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان
الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يوجد مع
البعدية وكل قبلية لا يوجد مع البعدية فهي زمانية ومسبوقة بها لذلك نقض اجزاء الزمان لما ذكرنا من
ان سورة من هذا النوع من القبلية ليس نقض العدم الذي وصف بالقبلية لزوال هذه الصفة عنه
اذا تحقق بعده البعد ولا نقض شيء من من اي فرضت سابقا غير اجزاء الزمان كالفاعل وغيره اذ قد يوجد مع
البعد وبعده ايضا ونقض مجموع وجود ان يتحقق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر آخر اذ قد يتحقق البعد
البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجامع مع البعدية يكون الموصوف
بالقبلية عدمه نقض وجوده فيكون الزمان زمان وايضا فرض عدم الزمان يستلزم وجوده
وهذا معنى قول المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وكذلك لو
كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور
فيكون بعد الزمان زمان ايضا ولما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض
الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان وهذه احدى شبهات القائلين بقدم العالم و
يمكن دفعها بان ما ثبت به طائفة من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده لا يجب ان
يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان
يكون للزمان زمان بل هو قول آخر غيرها بالزمان والشرف والرتبة والعلية والطبع كما غفل
نوع آخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على
وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحكم ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم و
التأخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولا بان الحوادث الآنية تتطرق اليها الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الآنية بداية لان المحكوم عليه بالزيادة

والنقصان يجب ان يكون موجودا لمجموع الحوادث من حيث هو مجموع الحوادث محالا وجود
له في الخارج فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل يجب ان يقال اما اولا فهو انا لا نسلم ان الزمان لو كان
له بداية وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير
قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بعدم
فكذلك حكم تناهي الزمان فان مجرد التناهي لا يوجب سبقه بعدم سابق عليه وكما ان تناهي الفلك الذي
هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تأخره عن امر ممتد موجود او موهوم خلاء او ملاء تأخرا مكانيا
فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تأخره عن امتداد
زماني موهوم او موجود مقارن لشيء او غير مقارن تأخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز
عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الاعلى شيء لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا
فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج كما بينا فيجري فيه اكثر البراهين المذكورة في
تناهي الابعاد من التطبيق والتضايف في الاوساط والاطراف والحيثيات في الاعتذار بعدم وجود
اجزائه مجتمعة غير مجد في نفي جريان تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزائه في حد واحد لكن بعضها
عند بعض في مدارك المحسوس في سطوره الزمان المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع
موجودة بوجود واحد شخصي وبالنظر الى الباري العالي بمع الزمان والمكان وما هو مع بهما
مجتمعة التحقق متوافقة الحضور اذ لا فقد ولا غيبة هناك الا للامور المستقبلية بل كل ما يكون وجوده
تدريجيا بالقياس الى زمانيات تعور في بالقياس الى المراتب الرفيعة وكذلك كل ما هو غائب عن
مكان فهو حاضر عندهم فالتجدد والتقدم والحضور والغيبة انما يتحقق في الزمانيات والمكانيات بالنسبة
الى الزماني الآخر والمكاني الآخر واما بالنسبة الى العقول القدسية التي هي الحق ومن قرب من ملائكته فلا يتصور
شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول
موجودا متصلا قارا فلا محالة لم يمنع جريان تلك البراهين ولقائل ان يقول لما كان التناهي
واللاتناهي من باب المتضايف وفي التضايف لا بد من كون احدهما بالفعل متى كان الاخر بالفعل وان كان
بالقوة كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كانت نهايته لا محالة آن فلا يخلو
اما ان يكون وجود الآن مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان معية ومقارنة في الوجود

في الوجود مع الآن وهذا باطل لان الزمان منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة و
اما ان يكون وجوده بعد ما مضى وجود الزمان فيكون الآن بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة
مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد بحثت
عنها في سالف ايام التحصيل وقد عرضتها على استاذي ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان على
تقدير التناهي لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان التناهي قد يطلق بمعنى الامتداد في جهة ما و
وقد يطلق بمعنى تناهي العدد الى حد للمقدار الى جزئية باجزائه وبه وقد يفارق المعنى الثاني
المعنى الاول كما في محيط الدائرة فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل هذا واقول يمكن الجواب عنها
بوجوه آخر الاول انها منقوضة بالحركة الى رتبة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا يخلو اما
يكون آنها اي بدايتها موجودة معها وهو محال لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان
لم يكن موجودة كان احد المتضايفين بالفعل والاخر بالقوة فيلزم ان لا يكون شيء من الحركات
متناهيا هف الثاني ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون معنى غير نفس الاضافة وقد يكون
ذاته من مقولة اخرى قد يعرضها الاضافة وهو المضاف المشهوري فنقول الحري ان الزمان التناهي و
الآن الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه متضايفين باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا في الوجود
والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا معنى له في وجودهما وفقده في العقل الثالث انا لا نسلم ان
الآن له مفهوم محصل بل لا معنى له الا قطع الزمان وهو امر سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون
له فعلية الوجود حتى كان مع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما يعرض له باعتبار تحققه في العقل
وقد علمت انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان وفقده في العقل واما ما تمسك به رئيس الفلاسفة في
كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لكان قبل
حركتين متفاوتتين شبيهتين مع بداية الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان امتنع فقد ب
الامتناع ان كان عائدا الى الذات المقدور لزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان وان
كان عائدا الى القدرة الالهية لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فان هذا الفرض ممكن
فلا يخلو اما ان يمكن ان يبتدي الحركتان العظمى والصغرى معا وتنتهيا او لا يمكن ومحال ان يبتديا
معا وتنتهيا معا فلا بد من ان يتخلف الصغرى عن الكبرى لشيء ما يتخلف به عنها هو مقدار ذو تقدم و

وتأخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى غير النهاية فإمكان وجود الحركات المختلفة
يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس سلوكا برهانيا
برهانيا على قانون الجدل وانما يصح المخاطبة به مع بعض المتكلمين في الفرق حيث يصفون امتدادا
ثابتا بين الأول تعالى وبين خلق العالم وسموه اللاوجود كما يصفون فوق المحدد خلاء فرضيا فإن
للبرهان أن يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون فرض وجود الحركة في اللازمان كفرض وجود
الممتنعات بالذات فإن الانطباق على الزمان مأخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات
لا يكون مما يتعلق به القدرة إذ المصحح للمقدورية هو الإمكان وليس قبل الزمان كمية موجودة أو
موهومة حتى يمكن للعقل فرض وجود حركة أو حركات فيها بل هذا وأشباهه من مخترعات الوهم
جزافا فكما أن للوهم أن يتصور أن في الفلك الأعلى كرتين محيطتين بالعالم يماس السطح الباطن
من كل منهما السطح الأعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحي أحدهما أزيد مما بين سطحي الأخرى ذراعا
وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد وخلاء وملاء فوق المحدد فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل
قبل وجود الزمان لا يقتضي مدة ثابتة أو عدما مستمرا فكما أن فرض الكرتين على الوجه المذكور محال فكذا
فرض الحركتين محال والشيخ العلامة يستدل به على الحجة على أنه نظر جدلي على أنه مسلك جدلي لكلم
ينظر في كلامه حيث قال في الكيفيات البدنية إن الذي يعني برهانا أن يعينوا وقتا مبدوا وقت بلا بداية
وزمانا ممتدا الى الماضي بلا بداية وهو بيان جدلي إذا استوفى فأما البرهان **الفصل الثاني** في الفلكيات
وفيه ثمانية فصول **الفصل** الأول في إثبات كون الفلك محددا اعلم أن الجهة عبارة عن طرف الامتداد
الواقع في مأخذ الإشارة والإشارة في الحقيقة تحديد الامتداد أو انتهاؤه لأنه فعل الحيز لكنه يطلق على
سبيل المسامحة أو بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي أخذ في الحيز المذكور والجهات
المعتبرة ست لأن الأبعاد التي تعتبر في الأجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها
طرفان فأطرافها الستة هي الجهات الست التي يقع إليها الإشارة وهي قد يكون موجودة متمايزة
بالفعل كما للمكعب وقد يكون بالقوة والفرض كما للكرة وأشهر منها طرفا الامتداد الطولي وتسميتهما
الإنسان باعتبار البعد الواصل من رأسه وقدمه حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت
الفوق منهما ما يلي رأسه بالطبع والتحت ما يلي قدمه بالطبع وأشهر طرفا الامتداد العرضي وتسميتهما

وتسميتهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي أقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله وأشهر طرفا
الامتداد الباقي وتسميتهما باعتبار سمك قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم
سبقتهما في سائر الحيوانات من الأجسام وإن لم يتمايز أطرافها كالفلك فإنه قد يشبه الفلك لحركته
الشرقية بإنسان يكون أحد قطبيه علوه والقطب الآخر سفله وجهة المشرق التي منها يطلع الكوكب يمينه
تشبيها بجانب من الإنسان يظهر منه قوة حركته وجهة المغرب شماله ووسط السماء قدامه وما يقابله خلفه
إذا تمهد هذا فنقول اثنتان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقيتان لأن الفوقية والتحتية
ثابتتان بالطبع تتوجه بعض الأجسام في الحركة الطبيعية الى إحديهما والبعض الآخر منها البائن له بالنسبة الى
الأخرى ولهذا لا يتبدل إحديهما بالأخرى إذ ليس ثبوتهما باعتبار إضافتهما الى شيء خارج عنهما فليس فوقية
الفوق باعتبار وقوعه في جانب رأس الإنسان ولا التحتية التي باعتبار وقوعه في جانب قدمه بل الوضع
الطبيعي للإنسان هو أن يكون كذلك فإذا انقلب هذا الوضع بأن تنكس لم يبق الإنسان
على الوضع الطبيعي لأن ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الأربع الباقية فإنها ليست بحقيقية
فإن كونها كذلك ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار إضافتها الى ما هو خارج عنها بل كل
عند التحقيق جهة فوق أو تحت اعتبرت منها إضافة الى شيء بإزائه فصارت بها جهة والى مقابل ذلك
الشيء أخرى فصارت بها جهة أخرى مقابلة للجهة الأولى ولهذا يتبدل تلك الإضافات فإن اليمين
مثلا بالحقيقة جهة فوق أو تحت اعتبر كونها واقعة في جانب أقوى جانبي الإنسان وكذا اليسار فإنها
إحديهما معتبرة منها وقوعها في جانب أضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب
الإضافتين والى ما ذكرنا أشار بقوله وبيانه أي بيان كون الفلك محددا أن ههنا جهتين متغايرتين بالطبع
لا تتبدلان إحديهما فوق والأخرى تحت فإن قلت لما كانت جهتا الفوق والتحت على ما زعم
ما يلي رأس الإنسان وقدمه بالطبع فلا يتبدل كل منهما كالحرى في الجهات الأربع الباقية وذلك
لأن الشخصين المتقابلين على طرفي قطر من الأرض رأس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي فيكون
الجانب الذي يلي رأس كل منهما يلي قدم الآخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الآخر
وكذلك العكس فكيف علم أنهما لا يتبدلان قلنا ليس ما يلي رأس كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الآخر بالطبع
فإن النسبة الى رأس كل من الشخصين من الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست الى كسره وقدم الشخص الآخر

لو فرضنا موضع راس الشخص الاول بنسبة طبيعية وليس كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الماشي الذي
راسه في السماء كنسبة قدم الشخص الآخر اليه وكل واحد منهما اي من الفوق والتحت موجود ذو وضع
غير منقسم في امتداد ماخذ الحركة اي الامتداد الذي ياخذه ويقع فيه الحركة المستقيمة وتركان كل
واحد منهما كذلك اي موجود ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك محيطا بسند امتداد اما
قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك اي لو لم تكن ذات وضع لما امكنت
الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم تكن موجودة لما امكن اتجاه
المتحرك اليها فيه كلامه لف ونشر غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح المبدي في انه جوز ان
الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى السطح المتوهم في وسط
الجسم مع عدم وجودها لعدم تركب المقادير في الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا
في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه ولا يكفي
ان كون الغاية في الحركة الاينية انما لا يتاتى في توجه المتحرك الى الجهة فيتبع هذا الايراد النبع على المقدمة
الاستثنائية المطوية في الكلام اعني قولنا لكن التوجه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية
يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن تعين الجهة علة غائية للحركة الا بمقابل الوصول
اليها او القرب منها واعلم ان توجه المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى ما سيوجد بالحركة
ولا يخفى ان الجهة لا تحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما قلنا
انها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزآن فاذا صارت
الى ما فيه معطوفة ووصل المتحرك الى الاقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن لزم ان
يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة
بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان تحرك عن
المقصد لم يكن الابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان
الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا او تحقق المقدم فنقول بيان
الملازمة ان كل واحدة منهما اما جسم او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد
ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات فاذا موجودة جسمانية غير جو

غير جوهرية لابطال ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوصفها لا يكون بالذات بل بجزء
آخر كيد ما دبقيس وصفها فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في داخل جسم متشابه
اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متناهيا او وجد
فيه اختلاف ولكن لا يكون محددا للجهتين من حيثية اختلافه والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه
لكن اثبات محدد الجهات لا يتوقف على استحالته والا لكانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة انه
لحدود المفروضة في الملا المتشابه وعدم تحقق الامور التي لعلها بالذات فيه فلا يكون احديهما مطلوبة
لبعض الاجسام كالنار والهواء بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر كالارض و
الماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان تحددهما في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز ان
يكون تحدد كل منهما في ملاء متشخص فلا يابى مستقلين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين لان كل
واحد منهما مع هذا التقدير يجب ان يتعين في ملاء واحد لكن المحدد في الملاء الواحد في قسمه حرفه
ويتعين لبعضها لا ان يكون جهة منها دون غيرها سمت سهاته كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فيتبع الجهتان
غير متعينتين لكنهما متعينتان هف وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما في ملاء واحد غير متشابه كما لا يخفى
التامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقية جسمانية غير منقسمة في ملاء ولا في ملاء متشابه انما يكون في
اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات له او لغيره كجهة التحت
فانها تحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخط الخارج من المحيط الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذي هو الفلك
والعقد في المستفاد من لفظ المحدد يحمل على التسامح ولعله للاشارة بتحدد ما هو الواقع بلا توقف بيان
المطلوب على ذكره ههنا وان كان كذلك اي يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف ونهايات خارجة
عن الملاء المتشابه كان محددها جسم كري لان محددها اما ان يكون جسم واحد او اجسام متعددة
فان كان جسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان
جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحديهما بالطبع
هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احديهما ما يلي راس الانسان بالطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما ظاهران
متقابلان لامتداد واحد ويلزم من ذلك ان احديهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الآخر
في غاية البعد عنه بالضرورة والا لتبدلت جهة السفل بجنبه الى ما هو ابعد منه عن كونها سفلا وصارت

فوق بالنسبة اليه ولا يتحدد به اى بالجسم الغير الكرى غاية البعد اما ان يكون اذا كان البعد خارجا فلانه لا يتحدد بالكرى ولا بغير الكرى اذ كل بعد يفرض انه البعد الابعد فى خارج جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة فى مراتب البعد ارفع من ان يكون ذلك الجسم محددا له دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا فلان فى غير الكرى لا يوجد فيه يكون غاية البعد الداخل غير محيطه فان كل نقطة يفرض فى المضلعات اذا كان له غاية البعد عن حد يكون له غاية القرب من حد آخر فان الحد وفى الجسم المضلع كالمكعب موجود بالفعل فكل نقطة يفرض فيه مما يليه من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح يكون فى الحطية بالنسبة الى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا يكون غاية البعد بالنسبة الى السطح ما فلا يوجد فى المضلع نقطة هى غاية البعد فمع هذا لا يرد ما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخل غاية البعد عن المجموع نهايات الجسم فى حيث هو المجموع فلا نم انه لا يتحقق فى غير الكرى لجواز ان يفرض فى المكعب نقطة غاية البعد فى مجموع نهاياته فى حيث هو المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحد منها وان اريد غاية البعد عن واحدة فى نهاياته فهذا المعنى كما لا يوجد فى غير الكرة لا يوجد فى الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية البعد عن كل نقطة فى محيط الكرة لانا نقول محيط الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقط قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة فى المحيط غير معتبر لانه فى مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المحققة غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيطه جهة القرب منه وهى الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهو التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهى الفوق دون جهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل بما فرضناه محددا للجهتين لا يكون محددا لهما هف وان كان تحدد الجهات باجسام وجب ان يحيط بعضها ببعض والا اى وان لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو البعد عن بعضها فهو اقرب من الاخرة لبعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الآخر فى الامتداد الواصل بينهما والا وطال ليقال ان لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فانما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين لشئ منهما اصلا لان البعد عنهما اما فى الداخل او فى الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد الداخل عن احدهما انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهى لا يكون غاية البعد عن الاخر لان البعد الداخل فى احدهما خارج عن الآخر والبعد الخارج عن الجسم

عن الجسم لا يتحدد به واليه يلزم على تقدير تحدد احدى الجهتين بالقرب فى كل واحد من الجسمين المتباينين وان لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين يستلزم القرب من احدهما البعد عن الاخر لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم المباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة لقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الآخر فلا يكون محدد القرب جسمين متباينين لا يقال لنا ان نكتفى فى تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل منها واحدة من الجهتين المتباينين هما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت تلك الجهتان متقابلتين جزان اى لجاز ان يفرض فى احدهما كالفوق مثلا فى كل جانب بنسبة الى الجهة الاخرى التى يقابلها وهى السفل وبالعكس فمع التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين قربا فى الاخر لاحتمال وقوعه فى سمت غير الامتداد الواصل بينهما فالبعد عن احدهما الذى ليس قربا فى الاخر يكون جهة حقيقية متغايرة لكل من جهتين القرب بهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية كما ذكره لكن المعلوم فى الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فعلم ان المحدد لو كان جسما فيجب ان يكون بعضها محيطا بالاخرى فيه ليحصل لنا ان المحيط فى تلك الاجسام اما ان يكون كريا اولا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه واما جهة البعد عنه فلا يتحدد ذا صوا سواء كان المحاط به كريا او غير كرى لان المركز المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكرى وان كان المحيط كريا فهو كاف فى تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما بيانه ويقع المحاط حشوا لا دخل له اصلا فى تحديد الجهة فى اى جهة وان كان وجوده ضروريا لتعيين نقطة المركز وقيامه به لا فى حيث انها نهاية جهة السفل وبين الاعتبارين فرق وان خفى على البعض فالمحدد للجهات يجب ان يكون جسما واحدا كريا ولزم مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحدد للجهات فلكا اذ لا نعنى بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة وذات وضع غير منقسمة فى امتداد ما خذ الحركة فان كان الفلك كريا فهو محدد الكل وهو مستديرة الفلك المحدد واما اثبات ما سوى الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها فيحتاج الى نظر آخر طبيعى او هندسى وللحكماء على كروية

الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعليمية يؤدي ذكرها الى التطويل واما ما نقل عن المعلم الاول
وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن
احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا يحتاج الى فراغ وموضع قال وان الكرة لا تحتاج الى
ذلك فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان متولدا من دوران القطع الناقص
على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره الاقصر فاذا لم يكن الحركة الا على القطر
المتولد وذلك الشكل من الادارة عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان
ونقل الشيخ الرئيس اعتذارا لكن من مفسري كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب
السماء انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة لا تقع منها بوجه من الوجوه
خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول
انت تعلم ان كلامه بهذا الاعتذار لا يخرج عن الشنيع اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان
بيضيا على غير قطره الاطول شنيعا وكذا اذا كان عدسيا على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا
ان يستحيل ذلك المحدد فيه ومن الاقناعيات ايضا قول الفلاسفة ان شكل الكرى افضل الاشكال فهو اليق
بالجرم السماوي اما ان شكل الكرى افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها
لما يحويه واحكمها في القوام وامونها عن الآفات اما الاول فلان الشكل انما يختلف بالوحدة
الطبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة وان ما بالطبع اقدم
بالعقد وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكرى واثباته لا يتوقف على
اثبات شيء كما يظهر لمراجعة كتب الهندسية فيكون اقدمها بحسب الوجود الذهني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه
ذو وضع مبدا المحدود وهو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة هي البعد بينهما ولا يقبل
زيادة او نقص منه لم يكن كرويا وليس لشيء من الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون
قطره مساويا لقطره وان يشتمل عليه شيء مما هو مساو له في المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا
السبيل قوله تعالى وانا له لموسعون واما الرابع فلان القانون الهندسية دال على ان الاشكال
التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هي البسائط منها اعني المثلثات ثم المثلثات تنحل
الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع ممكنا في الشكل الكرى واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية

ذا الزاوية موضع للآفات لسرعة وصولها للزاوية لتوارد اطرافها عليها بسبب ضعف المقاومة بخلاف
الكرى لتساوي جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في عروض الآفة ويدل على كروية الفلك من هذا
السبيل قوله تعالى فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل الاشكال اليق بالجرم الفلكي هو اجمل الاجسام
فيجب ان يكون مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كروية الفلك ذكرها
الشيخ الحكيم ابو الحسن العامري في كتاب الابانة عن الاحداث والامام الرازي في مباحث المشرقية
فصل في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة اي بحيث يكون لبعض منها
طبيعة ولبعض آخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان اتصف بجزئه صورة كوكبية او تدويرية
او خارجية لكن ليس لها صورة مخالفة لتلك الصورة كما في المركبات العنصرية وقد يطلق البسيط في الاجسام
على معنيين آخرين احدهما ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيشمل الافلاك والعناصر
والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والآخر ان يكون
كل جزء مقداري منه مساويا له في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة فان الاسم
قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا توجد في الجزء وقد ثبت باعتبار ذلك الاسم في
كذا في حده لم يصدق على جزئه لان جزءه غير مشارك له في تلك الصفة وان شاركه في اصل طبيعة
فقط وفي اسم وضع لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة
فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول لو كان اسم الفلك موضوعا
للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور لا يصدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة
كما سنبينه في مبحث الشكل وقد من بعضهم المعنى الاخير بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى
ما هو بحسب الحس فقال يندرج الافلاك الاعضاء البسيطة في الاول دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية
هي العناصر ولا يشاركها في اسمائها وحدودها اقول التحقيق ان الجزء المقداري مطلقا ما يكون مساويا
للكل في الاسم والحد كما هو جوابه ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما هو حقق في مبحث
الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من هذين المعنيين المعنى الاول المعنى الاخير وان الاجزاء المقدارية
لحقيقة بعض المركبات العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر اجزاء الجسمية
تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون الا ما توجد منها

كالشريان مثلا فانه لما اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم

الصورة النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا ما يكون الكثير والحدة
للطبيعة ماخوذة من صفة لا توجد في الجزء كالشريان كاسر فلا فايدة في تخصيص المعنى الاخير لما المعنيين
لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الاينية ومن ثم كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان انه لا يقبل الحركة
المستقيمة فلانه لو فرض فيه هذه الحركة فانه يتحرك الماحية ويتارك اخرى وكل ما هذا شانه اي النوعية الماجة فلانه يمكن ما يقبل الحركة المستقيمة
والترك عنها اخرى على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهات محدودة قبله من حيث هو كذلك
لان المكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحدد ما وكل ما تحدد الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لا
محددها قبلها فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يحدد الجهات
فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك
ليس كذلك بل يحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات
قبل الاجسام التي هي ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم متقدما
عليها لان محدد الجهات لما كان سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا يعقل ان يوجد بشافرة عن
تلك الاجسام فهي اما ان يكون متقدمة عليها او معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد
على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمقدم على المعلول متقدم كما مر في بحث التلازم
بين المادة والصورة فذلك التقدم اما بالعلية واما بالطبع وكلاهما ممنوع لان اما الاول فلاستحالة
كون الجسم علة فاعلية كما بين في موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بساير الاجسام
تقدم المحيط على المحاط يوجب امكان الخلا كما تبين في اثبات كثرة العقول وهو ممتنع وجوابه
ان تقوم محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام بل من
حيث انها ذوات جهات يجوز ان يكون بالعلية بان يكون علة لها من حيث اتصافها بتلك
الصفة اللازمة لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات
الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني
بالتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس ومن ثم كان الفلك كذلك
وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبيعي
او قسرا او البعض على شكل طبعي والبعض الاخر على شكل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان كل واحد

واحد منها كريا لان الشكل الطبعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي في الطبقة القابل
الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان كان مما لا زاوية
كالاشكال البيضية والعدسية ففيه اختلاف الابعاد عن المركز واختلاف امتداد في الطول والعرض و
الطبيعة البسيطة لا تقتضي من نوع واحد الا فعلا واحدا لكن الشكل الاسر في الكرة المجوفة الصادرة
عن الطبايع البسيطة الفلكية او العنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة
كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى
كل منها ايضا لا يقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين
فاقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فشكل التجويف
لا تقتضي الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم الفضلاء قد اراد التفصي عن حصول الكرة
المجوفة عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم
حصول كرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة متشابهة
فحصل في شطر منه وهو من اقصى الثاني الى المركز هيئة منفعلة بها انفصلت وافرزت كرة مصمتة متشابهة
ولنفرض انها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى السابع الى المركز هيئة اخرى منفعلة بها انفصلت
وافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا فتعين الثامن وهكذا احصل ما ثبت في كل باقي الى ان انتهى الى
كرة الارض وليس شيء من هذه الهيئات المنفعلة الشاغلة الواردة لبعضها على بعض الصورة منوعة
ويتعلق بكل باق من الافراز والتعين نفس مجردة او صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات و
تعلقات النفوس او الصور بالوانه معية ذاتية لم يلزم من حصولهم مرتبة عن بعض او صورة يكون مبدا
بل وضع سديدا ولا يستقيم بهذه الصورة تصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج لبعض كرات
غير مصمتة او غير ثابتة انتهى الفاظه اقول والعجب من ارتباط نفسه بالرياضات العقلية وفي نظره
في تحقيق المعارف الحكمية ثم اذ جاء لا يمكن تصحيح الكلام العقلي ولا هو لبديه في نفسه بوجوه من الخطاء و
الخلل الاول انه يلزم على تصويره كون الوجود او لا متعلقا بجسم واحد ليس له في نفسه احدى النفوس
والصور الطبيعية غير الصورة الامتدادية وانما اكتسب ساير النفوس والصور بعد الافراز بواسطة
تلك الهيئات المنفعلة وقد علمت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة و

ثم ان الجسم لا يتشكل له وجود لمجرد الصورة الامتدادية ما لم تقترن به صورة اخرى طبيعية ولا المادة تتقوم
بمجرد الابعاد بل الابعاد تابعة في وجودها لوجود صورة اخرى تسبق الابعاد الهيولوية كما يظهر تبادل
التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق كل شيء
بعضه ببعض معين من ذلك الجسم المطوق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا متصلا غير متمايز الاجزاء
ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون جميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر
المشهور عند الجمهور من ان هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك آخر ولهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان
يكون نفس كل كرة عالية ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الكمالات الكائنة الفائضة على
السافلة اكثر مما على العالية وذلك ان الجرم الاكمل يفيض عليه النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض
يلزم ان يكون اكمل من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس الفلك الاقصى
وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدا الواحد وهو مستبعد جدا الخامس
ان المقرر والمبرهن عليه في الفلسفة ان الحركة في الكرات الفلكية عقلا مغايرا تتشبه به نفس تلك الكرة
في تحريكاتها وتشتاق اليه وان تلك العقول مبادي فاعلية لذواتها مفيض تلك الافلاك وتعين اجرامها
انما يكون تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها المتأخرة عنها السادس
انه على ما صوره يلزم ان لا يكون شيء من الاجرام التي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون كمالها
كمال السموات الفلكية لكن لا يبالي هذا التحرير بالتصريح به كما فعله السابع ان ما ذكره بيانا في قولهم كل جسم فله
شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان
لا يكون لها على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبائعها الثامن ان قوله ولما كان بين تلك الهيئات
وبين تعلقات النفوس والصور بالمواد في الفوز رات سببية ذاتية لم يلزم فلو حينئذ مرتبة غير نفس او
صورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس او الصور بالمواد متوقفا على الفعل الا فراز
يلزم صدور الكرة التي هي على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنه فينهدم بناء ما هو بصدده من
البيان الا غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء بيانا في ما هو الحق في الواقع ولو كان كل واحد منها كرة يلزم
تحقق الخلاء في فرج تلك الاجزاء ولا سبيل الى ان يحصل في مجموعها سطح واحد كرى يستقر الاجزاء اذ يلزم
ح ان يكون الفلك مجموع كرات متلاقية بينها فرج متخلخلة على حسب ملاقاة تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها

تلاقيها سطح واحد كرى يستقر الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضروري ليتحدد به جهة الفوق بل
ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل يكون جميعها او بعضها غير كرة
يكون طالبا للشكل الطبيعي عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون دائميا كما بين في موضعه فيكون
قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال لا يتاتى الا بالحركة الاينية وضع ذلك يجوز كونه دفعيا
مكابرة محضة لانها متعذرة على المحدد لتقدم الجزء على الكل تقدما ذاتيا في تحديد الجهات فلو كانت
قابلة للحركة الاينية وان كانت تلك الحركة على دايرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة
لا بها هذا محال بيانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة متفارزة بعضها عن بعض لكان
سطح اليه منتهيا في الخارج المسطوح فيكون جهة الفوق متحددة يكون كل واحد منها قابلة ومحدد متعدده بدل
بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة اينية على اي نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض
واعلم ان امكان الحركة الاينية في جسم يتوقف على وجود الجهة وتحددها بجسم آخر اذ على تقدير عدم
الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة الاينية ممتنعة فاندفع ما في شرح القاضي من كون اللازم هو تقدم
الجهات على حركتها لا عليها وكذا ما في الحواشي العزيزية عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة
المستقيمة لا الفعول المقارن للفعلية والمستحيل هو فعلية الحركة المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم مما ذكرنا
سابقا من ان ما نهم ان القاسر لا يكون دائميا في دفعها ايضا من ان اللازم ح ان يكون
ما على الشكل الغير طالبا للطبيعي لو خلي وطبعه ويجوز ان يكون التخلية مستحيلة في نفس الامر وان كانت
ممكنة بالذات في اعلم ان للفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة كونه محدد
الجهات وقد مر بيانه والثاني من جهة كونه محددا للجهات حافظا للزمان وبيان ان حركته لما كانت
دائمة فلو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لكانت اجزاؤه متداعية بطبايعها الى الانفكاك
والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب ان قسرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا يزال تتغير
قوة طبيعة الكل وتضعف بسبب قوى طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان تزول بالكلية فيغلب عليها قوة
طبايع الاجزاء وتتحلل فينقطع الحركة بزوال سببها هذا وهذا الحكم واشباهه المذكورة في الفصول
الآتية من احكام محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها في ساير الافلاك فصل في ان
الفلك قابل للحركة المستديرة هذا الفصل يشتمل على اثبات امور ثلثة احدها ان الفلك قابل

الحركة المستديرة وثانيهما انه ذو مبدأ ميل مستدير يحرك به على الاستدارة وثالثها انه
ليس في طبعه ميل مستقيم اما الاول فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين
وهي ذاته معينة بالقياس الى ما حوله وحصول هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته اذ لا يخفى ما
اي الطبيعة تقتضي حصول وضع معين وهي ذاته معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره من ذري جميع
الاجزاء المفروضة الفلكية في الطبقة اذ لو لم يترك الاجزاء في الطبقة بل كانت لكل منها طبيعة
خاصة تقتضي وضعا معينا وهي ذاته معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون
بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هذا خلف واما اشتمال بعض الافلاك على الكواكب والتداوير
والخوارج فلا يوجب نقضا لما علم انها امور حاصلة من العوائق لا لاجل التفاوت في اجزاء الفواعل
وعلم ايضا ان مقتضى تلك البسائط لا يخالفه لمقتضيات اوائل الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل
ذلك بالمحدد وعدم جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي الفخرية واذ قد ثبت ان الاوضاع
المعينة لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى الطبيعة ان يزول
عن وضعه ويحصل الوضع جزء آخر ولا يكون ذلك الا بالحركة على وجه لم يخرج الاجزاء عن كونها
متصلا واحدا لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه كما في الغاية من ذلك المستديرة
ثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة
لكانت حركته الى جانب معين مع نسبة الى سائر الجوانب سالمة يوجب ترجيحا من غير مرجح وهذا
محال واجيب عنه بان التخصيص المذكور اما لان مادة كل فلك من تلك الافلاك لا تقبل الا الحركة
المخصوصة الى الجهة المعينة او لان الغاية بالسالكات لا تحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان نسبة كل
فلك مبدأه المفارق الذي هو معشوقه لا تحصل الا بسلك الحركة وفي الحواشي الفخرية ثم ان تورد مثل
هذا المنع في اصل الدليل بان يقول يجوز ان يكون حصول وضع معين للاجزاء لازما لا يقتضي الطبيعة
بل لامر آخر وان لم نعلم خصوصه اقول هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل يقويه لان حصول
الوضع المعين اذا لم يكن بمقتضى الطبيعة لكان نسبة الطبيعة الى سائر الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك
في ذاته قابلا لسائر الاوضاع ولكن لا ندعي ههنا غير هذا انه شرح القاضي فقد انتهى الى الايراد المذكور
ايراد آخر فهو قوله وايضا اذا الحركة البسيطة على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين

ساكنين وفي دوائر مخصوصة متفاوتة مبدأ في الصغر والكبر يرسمها النقط المفروضة فيما بينها حركات
مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع تساوي جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط للقطبية والسكون
ورسم الدائرة الدائرة الصغيرة والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعيين
هذه الامور من توابع تعيين الحركة فانه ترجيح من مرجح ولعله نقصد توضيح الايراد المذكور اولا
بعد ذكر ايراد آخر على الدليل وان كان الكلام في كلامه هو الاخير ولقائل ان يقول ان الحالة
التي يقتضي كون جزء من الفلك قريبا من محدبه وجزء آخر منه قريبا من مقعره بحيث يمتنع تبدل احدهما
بالآخر مع تشابه الجميع في الطبيعة فليكن مقتضيه لكون كل جزء من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة
مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه
فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني في الجزء التحتاني يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو محال بخلاف
تبدل الاوضاع للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها فانه لا يوجب الحركة المستقيمة بل بلا ذلك
بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء لان جواز الحركة المستديرة على
الفلك بعد امكانها في الواقع هو اول البحث والتجويز العقلي الذي يرجع مجرد الاحتمال العقلي لعدم
قيام البرهان عنده على امتناعه لا يوجب وجود احد الطرفين في الواقع ولا ينافي تعيين احدهما فيه
اذ الاول اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافيه في الحقيقة والاولى ان يقال كون بعض اجزاء
الفلك فوق وبعضها تحت امر تقتضيه جسمية الفلك لذاتها بخلاف اوضاعها المعينة بالقياس الى
ما عداها مما في جوفها فان التجسم لا يتصور في شيء الا بان يكون لاجزائه بعضها الى البعض نسبة خاصة
بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية واليمنة واليسرة فهو من ضروريات هوية الجسم ووجوده
واما نسبتها الى الامور الخارجية فليست من الضروريات التي لا يوجد بدونها فانه لا وجه السلب شيء
بخلاف الثانية فانها يحتاج في ثبوتها الى علة فعلتها في الفلك ان كانت طبيعة الفلكية اوامرا
لازما لها يلزم المحذور المذكور وان كانت امرا مفارقا لها يلزم امكان التبدل المستلزم بقبول
الحركة الوضعية لامتناع الحركة الاينية واما الثاني فاشار اليه بقوله ونقول ايضا يجب ان يكون
فيه مبدأ ميل مستدير يحرك به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يكن
عائق ويعلم مغايرتها لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء

والا ای وان لم یکن الفلک ذا مبدا میل مستدیر لما کان قابلا للحرکة المستدیرة لکن التالی
کاذب فالمقدم مثله بیان الشرطیة انه لو لم یکن فی طبعه مبدا میل مستدیر لکان اما ان یترک الطرفیة
او الا فقد رجع القسر او ترک لفظا مبدا او کون الطبع بمعنی الحقیقة والاجزاء اولا فلا یکون فیه
میل اصلا اذ المبدا اما ان یکون طبیعیا او قسریا فیمتنع ان یتحرک علی الاستدارة لان المیل کما
ذکرنا آلة للطبیعة فی احداث الحرکة وحدوث المعلول عن العلة التی لها آلة فی احداثه بدون
تلک الآلة محال واذا امتنعت الحرکة المستدیرة علی الفلک لما کان قابلا لها فثبت الملازمة و
بطلان التالی یعلم بما سبق فی البیان وفی هذا المقام واشباهه سوال مشهور لم یدفعوه
تقریره ان الامکان الذاتی الذی لا ینافی امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل لامتناعها
الذاتی کعدم المعلول الاول فانه یمتنع وقوعه بواسطة کون علته وهو تعالی الواجب تعالی لم
مستحیلا لذاته فامکان الحرکة المستدیرة الیه للفلک لا ینافی امتناع وقوعها لاجل عدم علتها
التی ای المیل المستدیر اقول یمکن دفعه بان هذه المسئلة واشباهها مما یحکم علی شیء بکم فی جهة قبوله الذاتی
وامکانه الفطری بجواز اخیر فی الوجود انما یطرد فی الابداعیات وما هو فوق الکون دون
عالم الاتفاقات والاسباب العرضیة التی قد یمنع القابل عما یستحقه لذاته ولعیده عما یستوجبه
قابلیة وذلک لان العلل الاشیاء التی هناک ذاتیة والامکانات فیها کاشفة عن وجوبات ثبتیة
عن عللها الایجابیة واما حکایة امکان العدم للمعلول الاول فلو صح فذلک ان الامکان فیه
مجرد اعتبار عقلی لا ثبوت له فی نفس الامر بل عند ملاحظة الماهیة بنفسها مجردة عن غیرها فهی بهذا الاعتبار
لا موجودة ولا معدومة فلا یثبت لها شیء بحسبه وبالجملة للفلاسفة قاعدة کلیة ثابتة عندهم
بحسب اصولهم الفلسفیة هی ان کل کمال خیر وفضیلة یمکن ثبوته فی العالم الابداعی بحیث لا یؤدی الی شر
وفساد فی النظام فهو واجب الصدور من الواهب الجواد اذ لا مانع عن الفیض والبخل والتغیر وهذه
القاعدة یثبت هذه المسئلة ونظایرها اذ لا شبهة ان ذات الفلک ومواده مطلق الحرکة المستدیرة
امور سابقة علی الاکوان الاتفاقیة والموانع العرضیة وایضا فلو لم یکن فی طبعه مبدا میل
مستدیر لما قبل المیل المستدیر بتلک القسری من الخارج لانه لو قبل المیل القسری وتحرک من خارج لتحرک
بتلک القوة القسریة مسافة معینة فی زمان معین لعدم امتناع الحرکة فی الآن ویکون ذلک الزمان

فی زمان معین لعدم امتناع الحرکة فی الآن ویکون ذلک الزمان اقصر من زمان حرکة ذی میل
طبیعی معاوق للمیل القسری لاختلاف حیثین تحرکهما بحرکة مثل تلک القوة القسریة فی عین تلک
المسافة والا ای وان لم یکن زمان حرکة الجسم الاول اقصر من زمان حرکة الجسم الثانی مع ان الثانی
ذو عائق طبیعی والاول عدیم العائق اصلا او مع عائق غیر طبیعی یشترک بینهما فیهما لکان الذی
الذی هو الحرکة مع العائق الذی هو المیل الطبیعی کهو لا معه هف وذلک الزمان الاقصر له نسبة
مقداریة لا محالة الی الزمان الاول لان الزمان مقدار وکل مقدارین من نوع واحد لابد
ان یکون بینهما نسبة مقداریة ولکن زمان عدیم المیل عشر زمان ذی المیل مثلا فاذا فرضنا ذا
میل آخر میله اضعف من المیل الاول بحیث یکون نسبته الی المیل الاول مثل نسبة زمان الاقصر
الذی لحرکة عدیم المیل الی الزمان الاطول الذی لحرکة ذی المیل الاول فیکون لا محالة عشره فتحرک
ذو المیل الثانی بتلک القوة القسریة او بمثلها فی مثل زمان عدیم المیل مثل تلک ای المسافة
حرکة عدیم المیل لان الحرکة تزداد سرعتها وتنقص ای یقصر زمانها ویطول بمقدار انتقاص
القوة المیلیة المعاوقة وازدیادها فی الجسم المعین فی المسافة المعینة فکلما کان المیل المعاوق
فیه اقل کان زمان الحرکة اقصر وکلما کان المیل اکثر کان زمان حرکته اطول لانه لو انتقص
من القوة المعاوقة التی فی الجسم ولا تزداد السرعة اللازم لقصر الزمان او ازداد شیء منها ولا ینقص
السرعة اللازم لطول الزمان لم یکن القوة المیلیة مانعة من الحرکة هذا خلف واما بطوء الحرکة
القسریة فی الاجسام المتخلخلة کالقطن والاجسام الصغیرة الحجم کالذرات فانما هو لاجل قلة
القبول فی الاحتمال فیها لا لاجل انتقاص القوة المیلیة المعاوقة فلا یرد بها النقض علی هذه القاعدة
فظهر ان الجسم القلیل المیل والذی لا میل فیه تساویا فی الزمان المستلزم وبهذا فی الحرکة
وهو محال واعلم انه لابد لکل حرکة من امور ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وکل
حرکتین متفقتین فی اثنین من هذه الامور فلابد من اتفاقهما فی الامر الثالث ایضا وکل متغایر
فی واحد من هذه الامور فلو اختلفت فی احد الامرین الباقیین علی نسبة فلابد من اختلافهما فی الامر
الاخر منها علی تلک النسبة فان اتفقتا مثلا فی حد من السرعة والبطوء واختلفتا فی الباقیین کانت نسبة
المسافة الی المسافة کنسبة الزمان الی الزمان علی التساوی واذا اتفقتا فی المسافة واختلفتا فی

في الباقين كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقا
في الزمان واختلفا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة
وعلى هذا فذو الميل الاول وعديم الميل من الاجسام الثلثة لما لم يكن بين حركتيهما في حد السرعة و
البطوء وبكن بين ربما في احد الباقيين ففرض الآتي في تلك الاجسام واما بحث المرفع كافعله
المصنف واللازم على هذا التقدير بين الجسمين القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا او باعتبار
الزمان كما فعله غيره واللازم من اتحادهما في المرفع ايضا وعلى تقديرين فالمختلف لازم وهو اتفاق
الحركتين في الامرين من الامور الثلثة المذكورة مع اختلافهما في واحد منها وايضا او رد في هذا
المقام عديم تسليم وبين بين يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة زمانين اذ من الجائز
لاحتمال الانتهاء الضعف في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة
عديم تسليم كونه معاوقا فالميل القسري لجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد بدونه ثم
الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فيه منع بان مراتب الشدة و
الضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا توقف في شيء من الكيفيات
عند حد لا يمكن بعدها التي ذرعه بحث الانات وكان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى حد لا يقبل
القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يمكن الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل
في نقصه الزيادة وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة غاية ما في الباب ان معاوقته
يكون حقيقة وان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان يشبه المقدار
كحال المقدار في ساير الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك
والعلم والفرق بينه وبين المقدار بكون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض
واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان اولا
فان امكن نقول بعض زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء نفس الحركة والباقي بازاء
معاوقته فعلى هذا يتدار زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق
بالقياس الى نسبة المعاوقتين وان لم يكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها
محالا فلعل ذلك المحال لا يصح خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن الجواب باختيار الشق الاخير
الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل الزمان وقوع الحركة من عديم المعاوق
في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الآخرين
على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق وما لزم
فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي انما يكون في زمان فوقوعها لا في زمان ايضا
محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن اختيار الشق الاول
فان الاعتراف بكون الحركة غير منفكة عن زمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها منفكة
عنه في نفس الامر فالجزم ما هي بذلك وقع منظما ان يستدل بهذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم
الميل في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم التساوي عديم المعاوق
وذي المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا
محال وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي
بوجه آخر وهو ان الحركة تستحق بذاتها زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فيتجرد واحدة المعاوقة
ويختص بالعديمها ما قدرها فان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة
بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ذلك اليه ولا يلزم على ذلك تكافؤ المذكور
وتقرير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات
التي ذكرها الشارح التجريد وغيره هو ان قول المعترض ان الحركة بذاتها تستحق زمانا ان عنى بها
انها مع حد من السرعة والبطوء تستحق زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن السرعة والبطوء
وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤه امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في
الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء تقتضي قدرا من الزمان فهو
ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حد من السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الفصل في البسائط من الانواع
ولا تقوم للجنس في النوع البسيط لا في الخارج ولا في الذهن الا بالفصل وما لا تقوم له في
نفس الامر لا يقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة المبهمة تقتضي قدرا من الزمان والا
لزم ان يكون زمان الحركة وزمان بعض بعضها متساويين وهو محال اذ زمان بعض الحركة بعض
زمان تلك الحركة من الحركة فمن حيث انها حركة لا تقتضي من الزمان اولا فيه الا امرا مطلقا واما القدر

العين سهاقيا بما يقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العائق
يقتضي زمانا ومع العائق زمانا آخر فنقول ان الحركة مما يقبل الشدة والضعف بحسب السرعة
والبطء ولا يتصور بينهما الا مع حد في تلك الحدود فلا بد في تحققها في ضمن مرتبة منها في المخصص و
المخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايضا لانتهاء القسر الى
الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فللنفس ان تحدد ما لها في السرعة والبطء
بواسطة ادراك مرتبة منها بقوتها الخيالية تكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل
تحصل الحركة على حد معين في السرعة والبطء فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم
بحسب ذاته في حيث اي لا يمكن عند تحقق الحركة لعدم وجود المحدد للحركة اللهم الا اذا كانت
الحركة نفسانية فانها تحدد النفس ما لها في السرعة والبطء بحيث تخيل حد ملائم في الحدود وانبعاث
ميل نفساني بحسبه فيحصل بوجود الحركة على ذلك الحد واما في الحركات الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة نفاذ
ولا شعور بالملائمة وعدمها فلا يتصور فيها ذلك بل انما يجب انها لما دار ان تحصل الحركة في غير
زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا اذا فرض القاسر مع انه ما يمكن ان يكون
لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور ايضا بالملائمة وعدمها كما بين في موضعه واذا كان الميل في
ذاته امرا مختلفا متفاوتا فيقع لمن يتكلف الحركتين احتيج الى ما يحدد لتعيينها ولا يحدد بها فالتفاوت
الذي بسببه تعيين الميل وما يتبعه في مرتبة معينة في مراتب الحركة سرعة وبطء انما يجب ان يكون
خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج منه وهو المسمى بالعائق
الخارجي او الداخلي اما العائق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة
والغلظ واما العائق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا تقتضي
شيئا وما يعوقه عن اقتضائه وذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتين هما مبدأ
للميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين العائقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء
في الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولا يلزم ذلك بسبب الخلاء وبما حوالنا هذا بين الحركتين تارة على
امتناع عدم معاوق خارجي فيبنوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي
فاثبتوا استعداد الميل الطبيعي في الاجسام التي يجوز ان يحرك قسرا كما في مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال

الاستدلال في المستقيم ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت
المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة
والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيها على التكافؤ وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي فاذا ثبت
ذلك فليفرض متحرك عديم المعاوقة ويقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها و
يكون لا محالة في زمان اكثر وثالث مع معاوقة ثم يلزم من ذلك كله تساوي وجود المعاوقة وعدمها
الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا التقرير كلام على
وجه سواق مرادهم ويرجع الى ما كتبه في شرح الكتاب فنقول ان المقدمات المشهورة انه يجوز لاحد ان
يقول لعل لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر آخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الامور
المفروضة المذكورة في الدليل فتنبيه على ازالة هذا الاحتمال بقوله وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك
الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان
ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث هو مجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة
والممكن لا يستلزم محالا وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون
لاستحالة احد الجزئين فيرجع هذه الاستحالة الى عدم الميل لان استحالة حركة ذي الميل على النسبة المذكورة
كما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي الذاتي بين الامرين كما في مجموع
النقيضين فان كلا منهما ممكن والمحال اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافي الاجزاء
فتعين استحالة احد الاجزاء كما اشار اليه بقوله فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا
ميل فيه اصلا فيكون محالا فالفلك لما كان قابلا للحركة المستديرة فوجب ان يكون فيه مبدأ ميل
ولا امتنع فيه مبدأ ميل المستقيم كما سيأتي فثبت ان مبدأ الميل المستدير وهو المطلوب واما الامر
الثاني المشار اليه بقوله ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه اي في ذاته مبدأ ميل
مستقيم فاستدل عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود ذلك الميل فيه
يكون معطلا ضائعا ولا معطل في الوجود والثاني انه لما ثبت ان الفلك ليس فيه تركيب قوى و
طبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز ان تقتضي الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة
الفلكية الواحدة تقتضي الامرين المتنافيين اي التوجه الى الشيء بالحركة المستقيمة والفرق عنه با

واعلم ان الاول لما عنى نسبة الزمانين تعويلا على انه
يقطعها في زمان ب ولزمان عديم الميل ...

بالحركة المستديرة فكيف يتصور ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم الى جهة بتلك المستديرة لانه اذا اقتضى صرفه عنها بل لا يقتضي شيئا منهما اصلا اورد ما بالميل المستدير وان لم يقتض صرف الاجزاء عنها بل فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف معا في الطبقة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو محال واما القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه فلا منافاة بينهما كما في الحواشي ففي غاية السقوط كما يظهر بالتدبر واعلم ان هنا ابحاثا الاول ان الطبقة العنصرية تقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز ان يكون الطبقة الفلكية ايضا كذلك ان تقتضي ميلا مستقيما بتوسط احديهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى انما المحال اقتضاء الطبقة امرين متنافيين بانفرادها واما بحسب اعتبارين فلا والثاني ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية ذاتية فيكون فيها مبدأ الميلين مختلفين اذ لو لم يكن فيها مبدأ احد الميلين لا قبل ذلك الميل من خارج على ما مر والثالث ان حركة الماء في الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته منها الى البحر الواقع مع ان احديهما الى المركز والاخرى على المركز فيكون طبقة واحدة تقتضي توجها الى الشيء وهو وسط العالم وتقتضي ميلا عنه بحركة لا الى الوسط الرابع ان النار لها مبدأ ميل مستقيم في الوسط وهو ظاهر ولها ايضا مبدأ ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات الاذناب وغيرها الخامس انه قدس سره ختم الحكمة والهيئة الى بعض الاشكالات الفلكية كبيرة محيطة وصغيرة محاطة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيها بحيث يكون قطر المحيطة ضعف قطر المحاطة والنسبة بين حركتها في هذه النسبة لكن على التكافؤ فاذا فرض مركز المحاطة ومركز الكواكب في مبدأ الدور على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب على قطر واحد منها ترقي صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن قولهم بحركات الافلاك ومن الكواكب وغيرها الحركة وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين والجواب اما عن الاول فبان اقتضاء الطبقة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة كقصد فاقتضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس ان السكون امر وجودي اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته اولا فلم تقتض الاشياء واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء

اقتضاء الميلين الوضعي والاين فهو اقتضاء امرين متغايرين لا انفكاك لاحدهما عن صاحبه والبعد عن الآن ما هو طبيعي لطبقة المتحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع طبيعي لطبقة المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية لجسم بخلاف المستقيمة كما سنعلم هذا ما ذكره في الجواب وانت تعلم ان السؤال ان لم يورد بطريق النقض بل اورد بطريق المناقضة بان يقال لا نسلم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة امرين متنافيين وكيف وهو حاصل انه واقع في الطبقة العنصرية فلا يمشي فيه هذا الجواب لانه كلام على السند اللهم الا ان يدعي مساواة السند للمنع فيندفع باندفاع السند ويصح الجواب واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان الكرة المدحرجة ذات طبقة واحدة بخلاف الفلك فانه ذو طبقة واحدة هكذا اتفق واقول الاولى ان يقال ان الكلام هاهنا في الميلين الذاتيين ولا نسلم ان كلا الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لان حركتها المستقيمة ذاتية وان كانت بالعسر والآخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية اي غير حاصلة بالذات وكان ان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية بل انها حركة جزئية حركة اينية عرضية كما في الفلك كذلك قد يكون حركة جزء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه فلا يستلزم الحركة كل حركة وضعية عرضية كما في الكرة المدحرجة ويخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء على وجه الارض لا يكون الا على سبيل الانحدار فيكون طبيعيا لانه في الحقيقة حركة الماء الى اسفل كيف ولو لم يكن الوضع الذي يتوجه اليه اخفض من الوضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه اصلا فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اعلم انه قد تفرع على المسئلة السابقة اعني ان الفلك ليس في طباعه ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المصنف وهي اثنتان عنوان الفصل بها الاولى ان وجوده عن صانعه على سبيل الابداع لا بان يكون عن جسم تقدم عليه وكذا فقده على سبيل الفناء لا بان يحدث منه جسم آخر وعلى هذا ينبغي قوله كرأي الفلاسفة ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن العبارة في المشفقة صرفوا هذا اللفظ المحدث والفاسد الى ما يعم الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كانت هناك هيولى تقبلهما اولا واعتبروا في الاول رد القول بعدم العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى منهما فهي انه لا يقبل الكون والفساد وفيها تقوله فلا محدد للجهات قال السيد المحقق ان الثابت من الاحكام ليس الا لفقد المحيط من المحدد واما عن الفقد

المحيط انه غير قابل لهذه الاحكام فيغير ثابت مما مر ولعل المراد بالمحدد والمحيط اقول فيه نظر لان
المحدد لما ثبت بساطته لا يكون بعض اجزائه كاينا وبعض آخر فاسدا او بعض منها قابلا للخرق والالتيام
وبعض آخر غير قابل لها لما عرفت من الاحكام اذ لا اولوية في البعض الا ان الفعل الواحد كما
قد علم مرارا او لا شيء من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون
والفساد واما الصغرى فلما مر بيانه في الفصل الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شيء من محدد
الجهات بقابل للحركة المستقيمة وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثاني
ان لا شيء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد واما الصغرى فقد ثبت في الفصل الثاني واما
الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد فصورته اي دنه حيز طبيعي والصورة الاخرى الفاسدة في حيز
آخر طبيعي لما ثبت في الفصل الخامس من الفن الاول ان لكل جسم فله حيز طبيعي متميز هذا حيز كاف في المغايرة
بين الحيزين بين كتايج المانع سعدية اخرى اليه ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبعان مختلفان لو فاديه
ثم لا بد له من البين واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة للحيز انما هو بواسطة ما اقتضيها من لوازم فقال كما
الحرارة للنار والبرودة للارض فمع ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها في تلك
اللوازم فلا تباين بينهما بحسب الحقيقة بل انما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز
لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز وكل ما هذا شانه اي كل ما كان
صورته الكاينة والفاسدة في حيز غير ما للاخرى منها فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكاينة
اما ان يحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب لجزيهما يجب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد و
يكون الظرفية تجوزية من باب التشبيه ولفظة في مستعارة لها فان حصل في حيز غريب كانت تقتضي
ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصل في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة
في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي واما المسئلة الثانية وهي انه لا يقبل الخرق و
الالتيام فبينها بقوله فلان ذلك ايضا انما يحصل بالحركة المستقيمة حال الابعاد على النسبة كما حله الفاضل
غير صحيح لدلالته على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها على تغير النفس
والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة او الصرف عن اخرى والجهة منحصرة في الفوق و
التحت والبواقي من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزاؤه لا يقبل الحركة

الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق وكان من الالتيام لزم المحذور المذكور لقوله احتمال ان
يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب بعضهم حيث توهم ان الكواكب تتحرك
في افلاكها حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان يكون مثبتة
حول مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف وقد نقله صاحب المطارحات
بانه لو كانت الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذوات حيوة فعند حصول الخرق فيها
وتبديد الاجزاء فان لم يحس بخرقها المتخرق له نسبة ملائمة حسا مع ادراكه ولا خبر لها عن
اجزائها وما يسري نفسها قوة في بدنها غايب نفعه لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد
قيل انها ذوات حيوة وان كانت تحس فلا بد من الالم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمنافي و
كل شعور بالمنافي اما الم او موجب للالم واذا كان كذا وكانت الكواكب تحرقها كما
يتوهم بعض الناس فكانت في عذاب دائم ويستبان على ان الامور الدائمة غير الممكن الاشرف
لا يتصور عليها انتهى قوله الزلف وهو عندي من البراهين القوية وان كان عند غيري من الخطابيات
بل مما هو ادون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة من الابحاث بيانه عنهم واجبت
عنه بقدر ما يسع عند الجميع ومنها ما لم يتوجه الشيء ولم يشتهر الا ولا ان نوعه منحصر في شخصه لا
طبعه وغير قبول الفصل والوصل لاستلزامها الحركة المستقيمة كما سبق الاشارة اليه في اوايل
الكتاب الثانية انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شيء والا يقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة
الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولانهما فرعا التغذي ومن
شق فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد ولان غاية التوليد حفظ
النوع وتبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك ليس له ذلك لدوام حركته فلا حاجة له الى التوليد الخامسة
انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ الغضب ويتبعها حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم ودفع منهما
المنافر فلا يتصور شيء منها الا في الحيوان الفواسد السادسة انه طبيعة خامسة اي لا حارة ولا
باردة لاستلزامها الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز واليه ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامها
جواز قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام
انما ثبت بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس والمحدد عند بعضهم كالمحقق

الطوبى وصاحب التحفة وهو فلك عظيم شمس مع الافلاك الثمانية او السبعة على اختلاف القولين شامل
الكل لاجزائه وله نفس واحدة ناطقة محركة له بالحركة السريعة فعلى هذا الراي لا يحتاج في تتميم الكلام
المذكورة للافلاك الباقية الى التكلف كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة
دائما وبيانه بعد ما ثبت بزعمهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له وانه مقدار الحركة هو ما افاده
المص بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي لا بد منها لتحفظ الزمان وتقوم هو بها اما ان يكون مستقيمة
اينية او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان يكون الحركة
الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزامه البعد الغير المتناهي او الانقطاع كما سيأتي
على ما ستعلم واما الثانية فلما بين ان الجسم الابداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسد
لا يحفظ الزمان لا جائز ان يكون مستقيمة لانها اما ان يذهب الى غير النهاية او لا بل يرجع او
ينعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية
بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من مسافة غير متناهية وهو محال فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة
لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه بني الكلام
اما ما في شرح القاصر ان الحركة الموجودة لا بد او الحركة التي هي لا بد بت بوجود فبناء على نفي
وجود الحركة القطعية وقد سبق ما فيه في الكلام على نفي الابرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت
لكانت منتهية قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى الطرف فيكون منقطعة لان ههنا حركتين مختلفتين
بالجهة اذ احديهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور والثانية الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى
لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى
ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يقتضي الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون
الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الآخر ومثل الايصال لا يوجد بدون الميل
الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يقتضي الايصال حال الوصول فثبت
عليه انه لا يلزم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب
بقاؤه مع المعلول اقول الوصول لكونه امرا موجودا لا بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك
الفاعل ميلا او غيره فينقل الكلام اليه ونسميه ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث ميل نقيضه

يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين لان ما تقتضي الاتصال
من حيث انه تقتضي الايصال ينافي ما تقتضي اللاوصول من حيث هو كذا فلا يكون اجتماعهما في
محل من الجهتين في مادة واحدة في زمان واحد فاندفع المنع اورده الامام بقوله انا
لا نم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميلين مبدا المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني
اخص واما الحلقة التي تجر باشتغالها ستالغان فليس فيها شيء من المدافعين ولا شيء من مبدا المدافعة بالفعل
بل كل واحد من المبدأين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال الشيخ
لا تنفع الا قول من قال ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى
التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل الا انه تقهر عنه مبدا من شانه ان يحدث
ذلك الميل اذا زال العائق فان قيل اي الوقت الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه
ميل اللاوصول ولكل واحد من الميلين من حيث الايصال والازالة آنا لان الوصول وكونه
غير موصل اي حدوثهما آنا ولا شك ان آنية الوصول وزواله يستلزم آنية الميلين بحسب
الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين ذاتا لا ينافي آنيتهما وصفا فيصح الاستدلال لان بآنية
الوصول وزواله على آنية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث في الاولين والحيثية في
الآخرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه
سببا للحركة موجودا معها في بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون الوصول
آنيا بناء على تحققه بعد الوصول زمانا هذا واتفقوا ان حال حدوث الوصول وحال حدوث
اللاوصول آنيان لان حال الوصول اي وقته مع لا بد الاضافة لا صفة مع بداهتها كما
توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر المخلف كما
لا يخفى فلنفرض عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين فحينئذ يكون الجسم في احد طرفيه اي في
منه لم يكن واصلا اصلا لا كله ولا بعضه والا لزم تقدم منتهى الحركة والمنتهى وهو باطل وكذا
حال صيرورته غير موصل واعلم ان الاستدلال على آنية اللاوصول بآنية الوصول لا على ان
رفع الآن آن كما وقع لبعضهم غير صحيح فان رفع الآن لغة ما الكل الا في نفس زمان
يكون بعد ذلك الآن والا يلزم تتالي الآنات كما ان عدم النقطة في نفس الخط الذي

اى طرفه لا فى نقطة بينها والا يلزم تجزى الزمان وقد يقال ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول واشباهها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زمانى اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وفى الحواشى القديمة انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط والثانى الحركة بمعنى القطع والزمانى هو الثانى لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة فى امتداد الى فى مراتبه فان قوله والحركة مما لا يحصل آه تم وجوابه ان المراد الحركة التى يقع بها القطع وهو الثانى لا الاول اقول فى ذكر السؤال والجواب بحث اما السؤال فلان مفهوم الحركة اى التوسط والقطع زمانى اى حاصل فى الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسيأتى زيادة تحقيق واما الجواب فلان قوله وهو الثانى لا الاول ثم من الحق ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهى الراد احد راسم الحركة القطعية التى هى هوية القارية متاخرة فى الوجود عنه كما لا يخفى واما استدلالهم على آنية اللاوصول بان الوصول لما كان آنيا فرفعه الذى هو اللاوصول لا يكون آنيا لان زوال ما لا ينقسم لو كان تدريجيا لزم انقسام الزائل ضرورة ان بعد شيء منه يلزم انقسام ما لا ينقسم فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فلان عدم كل آنى لو كان آنيا يلزم تتالى الآنات فى عدم الآن واعدام المماسات والمحاذات للمتحرك بالنسبة الى حدود المسافة التى وقعت كل منها فى آن فى آنات زمان الحركة اذ البين ما بينها بينه واما الثانى فلان حدود الاشياء حسبما حققه الشيخ فى الشفاء على ثلثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة فى آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثانى ما يوجد عن العلة فى مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث ينفرض فيه الاجزاء بازاء ما ينفرض بهذا فى ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء منه بحدوث فى جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث ما يوجد فى جميع الزمان لا على الانطباق عليه بل بان يوجد فى كل جزء وقد فرض فى ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث ان يكون اول آنات وجوده وحدوث لا يستلزم ذلك فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آنى او لا ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباههما وحينئذ فيقاس العدم الحادث كقياس وجود الحادث

الحادث فى تثليث الاقسام وان لم يكن بحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق والف ونحو اشباهها فاذن قد تبين مما تحقق فى تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا لا يلزم ان يكون دفعيا حتى يلزم تجزى ورا الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون فى الزمان لا على الانطباق عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقيق قسم الثالث من الحدوث انسد باب الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفين اذ بناه على ان الوصول واللاوصول كليهما مما تحقق حدوثهما فى آن يكون اول آنات زمان حصوله ولا يكون الى زمان التوسط فيهما فى احد منها فى كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له بعد ولا لعدمها على سبيل التتالى والا لزم تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى فاذن لهما حصلان فى آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى الواصلة وعدم الحركة الثانية الفاصلة فاذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بان هو اول آنات حصوله فلا يلزم المحذور المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا اولا يتمها ايضا بالحدود والمعروضة فى المسافة التى يقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واتم الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة بعد ما ابطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة والمباينة اى حركة الرجوع فهناك آنان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بان المباينة غير زمان المباينة بحذاء ذلك الآن هو بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين وان عنوا به انا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع بحذاء انه مغاير لآن الوصول آن بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت اتمام الحجة بها باعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون اللاوصول آنيا كما قلنا اللهم من حيث انه يستدل آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثانى آنيا قلنا يكفى فى الاستدلال على آنية الميل الثانى كون اللاوصول

غير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخلو اما ان
حصوله مما لا يتصور الا بالحركة كحدوث الزاوية وغيرها من نوع القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا
وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والبين من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف على
الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه اذا تقرر هذا فاعلم ان توجيه كلام الشيخ بان يحمل الآن في كلامه على
ما يقال التدريجي وهو سخيف في غاية ثم كلامهم في هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده الفاضل
ثم ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان الوصول آني كما فعله الشيخ بعيد جدا هذا
والارجح الاشرح فنقول حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها الشيخ هو انه لا بد بين كل حركتين من سكون
لان المتحرك اذا وصل الى الحد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين ميل الموصل والميل الموجب للحركة الى
المفارق لامتناع الوصول والرجوع بدونهما وكل منهما مبدأ ان للوصول والرجوع فهو علل
كاسر واذا كان لكل واحد منهما اي الميلين آن وجب ان يكون بين الآنين زمان لا تحرك
فيه للجسم والا لزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى وان لم يكن ذوات
اوضاع فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى التي ذوات اوضاع بالذات لانطباقها
اي المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان ثم اعلم ان الشيخ الرئيس نقض الحجة المذكورة
بحركة كرة منه دورة على دولاب فوقه سطح مستو مماس الكرة بالنقطة في كل دورة فيلزم سكون
الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيها ما عدة النقطة المماسة بالسطح منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون
وعند الامام منقوضة بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير مع اوج الحامل
وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة التدوير مع حضيض الحامل فيلزم السكون اقول ويمكن الجواب عنهما
لا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه مستبعدا في الاول لكون الحركة فيها
على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة و
الكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت للجسم لاجل الحركة الذاتية
سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية ولا حد في الحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم فعلم ان الحركة
الحافظة للزمان ليست مستديرة فيكون مستديرة ألا ان المقدمة المذكورة في هذا الشكل ما اثبات
السكون بين الحركات المستقيمة لحدود ... ما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والثاني

والمشاؤون واتباعهم كالشيخين الرئيس الى الاثبات وذهب افلاطون والرواقيون وشيعتهم كا
الشيخ الالهي الى النفي ولكل واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب و
المطلوب الذي هو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور
بل القائلون بعدم لزوم السكون بين الحركات الفاعلة للحدود والنقط الرجوعية او ان نقطة منه
يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا
الى ما هو مثله في الاتصال والوحدة وغير الدورية من الحركات المستقيمة كانت او كيفية او كمية جهة
لا[illegible] راجعة عنها فهي لا محالة منكسرة غير وحدانية فاذن الحركة الحافظة للزمان ليست الا
المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة
والحركة المحفوظة للدوام لا يتحقق في غير الفلك لانها لا يكون طبيعية ولا قسرية اما الاولى فلانقطاعها
لانها لا يكون مستديرة كما سيجيء واما الثانية فلرجوع القسر الى الطبع فينقطع بانقطاعها واما تجويز
سند امرها بتعاقب القواسر الغير المتناهية فيأباه الاتصال والوحدة اللازمة للزمان والحركة الارادية
التي يوجد فيها تحت فلك القمر اعني حركات الحيوانات تجد الدوام لوجوب بطلان الابدان العنصرية
والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة الفاعلة للدوام
الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات
المستديرة واظهرها فعليه لان الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير انية واوسعها احاطة وهما
الى الاماع منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التي بها يتقوم الايام والساعات والشهور والسنوات
وبمقدار ما يقوم واحد واحد تقطع المتحرك بها خمسة آلاف وماية وستون وتسعين ميلا
محدب فلك الثوابت والله سبحانه عالم بما يحرك ما فوقه فاذا الفلك الاعظم لكون حركته
محلا للزمان يجب ان يتحرك مع الاستدارة دائما وهو المطلوب علم بتبين في هذا الفصل ان
الوجهة المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة ما تحقق في الفصل الثاني ان الاينية المستقيمة
اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد ويجب الصورة النوعية ويحق والانسان بحب
الصورة الجسمية عند من يقول بها وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين اعني الكمية والكيفية

لاستلزام امتناعه امتناع كل منهما بالبيان الذي مرّ فاذن صح ان انعدام الحركات بكلها هي الوضعية
هداية يندفع بها بعض النقوض الواجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو
ان يقال لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون الحبة المرمية الى فوق ملاقاتها
في الجو جبلا ساقطا من فوق بحركتها حركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقاة ومن الى ذلك
هابطة من ذلك الحد ويلزم من ذلك وقوف الجبل في الجو حين الملاقاة وهو في غاية الاستبعاد فاقول
اندفع عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل تنتهي حركتها الى السكون في الحد الذي يصل
فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى
ونفي الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل لان سكونها آناً اقول القول بتحقق
السكون عند الملاقاة واما الجريان الدليل المذكور فلا لازم منه السكون الزماني لا عزة فيه اما
لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من ان السكون كالحركة انما يتحقق في
زمان لا في آن اصلا وخلو الجسم في الآن من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما في الواقع
مع ما حققناه ولو كان السكون انما يتحقق في آن لكفى في اثباته بين الحركتين تحقق ان ما بينهما
هو آن الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينها
ما لعله لا يقال سكون الحبة عند ملاقاتها انما لازم بحسب ما لزم من البيان المذكور في الحبة المرمية
وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى
المنتهى حركة واحدة متصلة وعدم ملاقاته مع الحبة المرمية انما هو من حدود الوسط لمسافته بتلك
الحركة فالحركة بمعنى التوسط ما حققناه في آن الملاقاة وان لم يكن القطعية محققة فلا يلزم
السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية فانه لا حركة لها في آن الملاقاة
اما القطعية فظاهر واما التوسطية فلان حد الملاقاة نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة
حركتها اي الهابطة فليس ذلك الحد منه وسط المسافة في شيء فلا يتحقق فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد
للحبة شيء من الحركتين في آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد
هذا ملخص ما افاده بعض الشارحين واقول حكم السكون الحبة وحركة الجبل في آن الملاقاة كلاهما
باطلان اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية وان كانت

كانت اجزاؤها واحدا آنيا غير منقسم في ذاتها لكنها مما لا يتحقق الا في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على
نعت الانطباق والا لكون آنية التي يكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية
المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء ومن ثمة في حركة التوسطية المذكورة في باب
الحركة والسكون وفي كونها فاعلة لا للمتصل القطع الذي له حدود آنية متأخرة وجودها عن وجوده
المتأخر عن وجود راسمه حق النظر ليعلم انها مما لا يوجد الا في الزمان ثم قال في ذلك الشارح المتقدم
في بيان نفي السكون الزماني للجبل والحبة وفي الفرق بينهما في لزوم السكون آناً وعدمه بهذا الا اقول
اما الجبل فلانه لا يتعدد ولا يتبين فيه ميل الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى نهايتها يقتضي حركة
كذلك فلا سكون له اصلا واما الحبة فانها وان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين
ليكون ما بينهما زمان السكون بل يجتمعان في آن الملاقاة لعدم تنافيهما لذاتيهما احدهما وهو
الميل الصاعد وعرضيه الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق يحس من الرافع
ميلا هابطا هو ميله الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع يده عليه في ذلك الحال ميلا صاعدا هو ميله القسري
الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل الوضعي ما لا
يقوم بالمتحرك بل بما يحاذيه ويقاربه مما يلابس الحركة الوضعية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط
للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الصاعد للحجر المرفوع بيّن واجاب عنه السيد السند المحشي
بقوله لعله تسامح فاطلق الا الميل القسري اي الحاصل من جهة الجبل الميل الوضعي لظهور ان الميل الوضعي لا يكون
حاصلا فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة طبيعي بلا شبهة اقول اما حمله الميل الوضعي في كلام الشارح
القديم على الميل القسري المستفيد من الاطلاقه الذاتية مع الميل الصاعد للحبة الواقع في كلامه مقابلا
للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا والمقابلة الميل الهابط للحبة مع الميل الصاعد
للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف فهذا ايضا مع زعمه واما حكمه مع الميل الهابط للحبة بانه طبيعي فليس بظاهر
فان ميلها الطبيعي مع العنوف الاسراع وان اجتمع في صدد كيفي فافرض الحبة في غاية الصغر وهذا
الوجه بعينه جار في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا ايضا بناء على ان العلة للحركة القسرية الطبيعة
للجسم المقسور فاندفع به بحث الشارح الجديد ايضا عن كلامه فالحق في كلامه بحيث ما ذكرناه من القول
بالسكون آناً ما في الحبة ثم تحقق في الحركة التوسطية للجبل في آن الملاقاة وكلاهما باطلان كما علمت فالحق

في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحجة المذكورة وان اثبتت حركة الصاعدة الى
السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الحجة مع حركتها العارضة
الذاتية وعرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتي والحركة الوضعية كحركة ساكن السفينة بحركتها فالجبل
متحرك حين الملاقاة وان كانت الحجة ساكنة فلا تدافع هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد
يجاب عنه ايضا تارة بالتزام وقوف الجبل في الجولانه وان كان مستبعدا لكن ساق اليه البرهان و
تارة بان السكون حاصل للحجة قبل تماسها الجبل بوصول ريحه اليها والملاقاة بينهما انما هي حين كونها
بعد ذلك السكون فلا محذور هذا ما تيسر لنا الآن من الكلام في هذا المقام ولنرجع الى تحقيق السكون
الى الطبايع والافهام فصل في ان الفلك متحرك بالارادة يريد اثبات ان الفلك حيوان بمعنى
ان نفسه يكون مبداء قريبا للحركة الذاتية لا الوضعية لانها لا تحتاج الى مبداء بالذات كحركات
المتممات والمحويات من الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فيقول لان حركته الذاتية
لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار
الحركة الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان التالي فلقوله لا جايز ان يكون طبيعية لان الحركة الطبيعية
هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة ومع ذلك تارة تكون وتارة في غير العناصر وتارة في
غير المستديرة كما في الحوادث الغريبة لكنها مكابرة لا تستند كرر وذلك اي كل واحد منهما في الحركة المستديرة
محال واما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة اي مبداء انها او وضعا واما قول بعض الشراح
انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة لجسم عن وضع توجه اليه بعينه لما ستقف على الشارح
الجديد وكذا قوله يجوز ذلك باعتبار الا زمنة لا يجوز باعتبار الاعراض على تقدير كونها ارادية
فمدفوع بان متحرك عنها الجسم بالحركة المستديرة فحركته عنها توجه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه
هربا بالطبع كان طلبه اياه اليه توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه
مهروبا بالطبع وهو محال لان المهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة
المستديرة الارادية بان يكون وضع واحد مرادا او غير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك اذا
كان البعد والكيف الحركة اختلاف اغراض ودواع كما في غير الفلك اذا كان الغرض من الحركة حفظ كل
بقدر الامكان والبقاء ان كلما تواردا الامثال والاشباه كما في الفلك على ما سيأتي بيانه فانه قال

قال الشارح الجديد لا تم ان ترك وضع هذا التوجه اليه لان ذلك الوضع من الاشياء المفروضة العدام ترك
الوضع وامتناع اعادة المعدوم اقول ترك ارشخص او طلب آخر فرض نوعي يتعين بالنسبة الى الطبيعة عدم
الارادة المفروضة وايضا فان كل نقطة او وضع فرض ثابتا وقد فرض هرب الجسم بالحركة الوضعية عنه لكان
ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له واما انه ليس طلبا اي طلبا لحالة ملائمة فلان طلب كل جهة بالحركة المستديرة
هرب عنه والتوجه الى الشيء بالطبع استحال ان يكون هربا عنه بعينه كل نقطة تفرض في مثل الحركة
الطبيعية المستقيمة تتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب عنه في الحوادث الغريبة بتارة بعد
الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام في التوجه اذا افادت استغراقية تتلاحق في المستقيمة
وتارة بان المتوجه اليه بالذات في المستقيمة ليس الا المنتهى لان الحدود المفروضة مهما لا توجه اليها كذلك
اقول والاول في الجواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة لا تكون منسوبة الى الطبيعة وحدها من شاركه
احوال غير طبيعية لا محالة اما في الكيف كما اذا سخن الماء بالقسر واما في الكم كما في ذبول البدن الصحيح
مرضا واما في المكان كما اذا انقلبت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة في مقولة اخرى
والعلة في كون الحركة بحيث لا يحال الى غير الطبيعية بحث وجوب العرض والبعد فان الطبيعة عند تحريكها الجسم الى
نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل
حصلت له اخرى وهي الحصول في الحد وما لم يبق احد اجزاء العلة لم تبق العلة فلا يلزم ان يكون الشيء
الواحد مطلوبا ومهروبا بالتي واحدة وحقيقة واحدة ولان الطبيعة اذا وصل الجسم بالحركة الى ما هي
المطلوب سكنه واعترض عليه اما اولا فبانه انما يلزم السكون اذا كانت هي في الملائمة امرا وراء
الحركة تتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا واجيب بانه مشهور على ما هو في بعض
الزوج مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلانها لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فلو كان
المطلوب ذلك الغير اقول وفيه قصور لانا لا نسلم ان الحركة ليست كما مطلوبا بالذات فان الجسم الابداعي
الذي ليس له كمال منتظر الا سيف الاوضاع والاين على التعاقب يكون حركته مطلوبة لذاتها
لانها تفضي مشابهة نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل لا لان يوصل بها الى كمال آخر كما صرح به الشيخ
في الشفاء فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم الا وتكون الجسم على حالة
غير طبيعية كاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك وبازاء تلك الحالة غير طبيعية حالة طبيعية فاذا

فاذا اشتغل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الى الحالة الطبيعية يكون لا محالة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا
فلا يخلو اما ان يصل اليه ويتلبس به او لا لا سبيل الى الثاني فان الاول لازم دوام القسر والتعطيل في
الطبيعة وايضا يتشوش الطبع بتجشم بطل على ما يوجبه العلوم الالهية وليس هذا موضع تنقيح الشق
الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحركة الى الحالة الطبيعية واما ثانيا فنقول ان لا يلزم السكون الى ان
الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة تلك الحالة المطلوبة الا ربيا وحالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية
حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دائما اقول وهذا ايضا
مدفوع لعدم جريانه في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق والمقوى
ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم النقطة عليها على اسلوبهم ولا جايز ان يكون
قسرية لان القسر على خلاف ميل الطبيعة الطبع بحيث لا طبع فلا قسر ولان الفاعل في الحركة
القسرية هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر لها قوة يصدر عنها بسبب القوة الحركة فاذا
لم يكن اقتضاء طبعي فلا يكون هناك قسر والقسر مستند الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة ونفس
الحركات كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم يكن طبيعية لا يكون قسرية فهي ارادية وقد ورد في
بالواو
القرآن والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى وكل في فلك يسبحون وجمع
والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله تعالى و
اوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة الكاملة لمولانا علي بن الحسين عليهما السلم قوله في مخاطبة القمر
ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدوير يدل ولانه
فانه على ذلك لان الانقياد بالطاعة والجد والسعي والتردد في المنازل والتصرف في الفلك
لا يكون بلا حيوة وارادة فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلف كافعال
الحيوانات فنقول الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل
يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير فان اختلاف الافاعيل لازم اختلاف الاختيار المنبعث
عن اختلاف الدواعي والاعراض لا انه لازم لنفس الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل الواحد
منه والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد ولهذا وقع في كلام الاوائل
ان حركة الفلك بالطبع ومقصود الشيخ ان وجود هذا في جسمه ليس مما يقتضيه طبيعة اخرى لجسمها

لجسمها فان الشي المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر
بطليوس هذا المعنى في المقالة الرابعة من كتاب الثمرة فقال اذا طلب المختار الافضل ولزمه لم يكن بينه
وبين المطبوع فرق وفسر ذلك ابو العباس احمد بن علي الاصفهاني فقال اراد بذلك الفلك
الحي الناطق عند الفلاسفة الذي يختار ابدا بالقوة النفسانية الناطقة التي فيه وامنه مع ذلك من التغاير
والاستحالات لزوم النظام الذي هو افضل الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا
فرق بين اختياره وطبعه ثم اكد صاحب الشفاء قدس الله نفسه وروح رمسه ورازه بيانا فقال
ان كل قوة فانما يحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا
احس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير قوة الحركة
لان القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة
الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه ليس
بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الا على جهة محدودة ولا
هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم القريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان
تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان لك ان
الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة فصل في ان القوة
المحركة للفلك يجب ان يكون مجردة عن المادة لما اثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة
اراد ان يبين ان الفلك انسان كبير يعني ان مبدأ حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفس
مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير
والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات هذا
المطلب مبنية على حركة الفلك اما من جهة مبدأها واما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته ارادية
كما علمت في الفصل السابق ولها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في
حركته ليس حيوانيا فانه لا شهوة له ولا غضب اذ لا كون له يكون غرضه شهوانيا ولا مزاحم له ولا منافي
اذ لا فساد له ليكون غضبيا والاغراض ما هي حيوانية لا يخرج عن هذين فهنا مراد عقلي وادراك كلي
فلها نفس ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يقدر

عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا يصدر عن قوة جسمانية فمبدأها حركة نفس مجردة او العقل الصرف لا يباشر
تحريك الاجسام لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه ثبوت قوة ونقص والمباشر
للتحريك له قوة جهة ونقص ولما كانت هذه الطريقة ارتبط بالعلم الطبيعي اختارها المصنف وقال على
هيئة تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى
الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك ليس قوة جسمانية فهي اذا النفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من
عدم تناهي حركة الفلك فلا بد له من قوة يقوى على غير المتناهي من الافعال وكذا ان نعلم ان النهاية
واللانهاية انما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقدار او منفصلا وهو العدد وذي
المقدار بنفسه كما يمكن فرض اللانهاية المقدار والعدد في الازدياد وقد يمكن فيه فرض اللانهاية
العدد في الانتقاص واما الشيء الذي ليس من باب الكم كالقوى فيعرض النهاية واللانهاية فيه اما بسبب
ما هو فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى الطبيعية كذلك غير
متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهية وهو
انما يتصور في ثلاثة امور الشدة والعدة والمدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل منها
انما يتحقق ويعلم بان يفرض تارة رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطوئه فيختلف لا محالة ازمنة قطع
سهامهم مسافة معينة ثم يفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو ونحوه فيختلف
ايضا ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم يفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة صدور الرمي وقلته فا
فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويلزم
منه ان يقع ما هو غير المتناهي في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع تحريك امر ما
لقوة جسمانية على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها فلو قوة الشدة فاذا حرك الواجب تعالى
جسما يجب ان يتصور حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو تحقق حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في لا زمان
وهو محال والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر قوة من التي زمانها اقل فغير المتناهية منها ما يقع
عليها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عدد عليها اكثر اقوى من التي يكون اقل
فغير المتناهية منها يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد علم بما ذكر ان مبادي حركات الافلاك وان لم
يكن غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان الصغرى واما بيان الكبرى فاشار اليه بقوله

بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية سارية في مادة
الجسم بحسب سريان الصورة المقدارية فيها وانما قيدنا بها ذلك لان الكلام في الافلاك ولا شك
ان قواها اذا كانت جسمانية كانت كذلك بسائطها ولئلا ينتقض الحكم الآتي بالقوى النباتية او الحيوانية الى له
في الاجسام الآلات الغير المنقسمة بانقسامها فهي قابلة حتى يتجزى الجسم الى اجزاء يكون كل واحد منها
حسب يتجزى الى اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل بحيث يكون نسبة
جزء القوة واثره المقوى عليه في جزء الجسم الى الكل القوة واثره المقوى عليه في كل الجسم نسبة ذلك
الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الا عند ورود ذلك
لا يضرنا كما اشار اليه بقوله والجزء منها اي كل جزء من القوة يقوى على شيء والجملة يقوى على مجموع الاشياء
والا اي وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخلو اما ان لا يقوى الجزء على شيء اصلا
فلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد تبين ان الاجزاء المقدار
كذلك هف او يقوى على شيء يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها في الاثر
هف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزء اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم فمختار ان جزء
القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة
الى جزء الجسم الذي حل فيه وهو مم وان كان بالنسبة الى اجزاء الجسم فنختار ان اثر جزء القوة في جزء
الجسم كاثر كلها في كله ولا نم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الكل في الجزء
كتاثير الكل في الكل قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون
فيها قوى متخالفة بعضها ليس وتوق بعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثير
كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب القابل ليس الا في الحركات القسرية
واما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجة عن طبائع الجسم الا بحسب القوة
القوة المحركة وضعفها قال الشيخ في الاشارات اذا كان شيء يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان
قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون بينهما احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا
انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم تاثير في منع التحريك الطبعي حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين
فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان في جزء الجسم او في كله لاستلزام مساواة

الا اضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان كذلك فا
المجموع اى كل القوة لا يقوى على غير المتناهى لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدإ
معين او على جملة غير متناهية والثانى باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدإ على ما هو ازيد فيلزم الزيادة
على غير المتناهى المنسوق النظام فى جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع التحريكين من مبدإ
معين معًا واشبه ما قيل فى فايدة تقييد الغير المتناهى بالمنسوق النظام وهو ان المراد بكونه منسوق
النظام ان يكون امتداد واحدا اذا اجزاء مفروضة متصلة لحدود والزيادة على غير المتناهى
بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان يمكن فيه فى الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا لم يكن
كذلك كالمياة الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهى و
بهذا الحكم التضاعف والسنين المتضاعفة الى غير النهاية لا ازدياد احدهما على الاخرى لا فرحيث ان مجموع الشهور م
كل منهما ان يطابق الحركة الفلكية تنقص حساب الها بل حيث ان عروض العدد للاجزاء
المفروضة بحسب الاعتبار بصيرها شهورا وسنين واخرجها عن نعت الاتصال والاتساق فان
الزيادة على العدد الغير المتناهى العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهى
غير مستحيلة لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام الى اجزاء مختلفة الى غير النهاية فلا محالة يكون كل واحد من
احاد بعض الالوف مشتملة على عدة من آحاد بعض آخر كالسنين والشهور وكذا يتصف الحركة
ايضا بكل حركة من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اى باعتبار هويتها الاتصالية وباعتبار العدد
العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الاول دون الثانى
وقد يعبر الاتساق النظام بعدم الانقطاع ويبين ما الزيادة على غير المتناهى العديم الانقطاع الزيادة
عليه فى جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهى فى جهة تناهيه لجواز ما بين وقوعها كليتها
فى الحوادث والغير المتناهية مبدءا يتين من مبدإ ين مختلفين والدليل عليه ان الكم لم يقيد الزيادة
بكونها فى جهة عدم التناهى وفيه بعد المعادة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع التحريكين
من مبدإ واحد كما فعله الكم نعوض عن ذكر هذا القيد فتدبر ثم ان التفاوت واقع فى الطرف الاول
للمبدإ المفروض حتى يلزم المحال ثم لا يجوز ان يقع التفاوت فى الخلال لاختلاف الحركتين فى
السرعة والبطوء اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا فى شدة او مدة او عدة فان حصل

حصل الاتفاق فى امرين يكون التفاوت بالآخر فاذا فرضنا قويين احديهما جزء الاخرى فى تشيين
مت وبين بحركاتها فى مسافة غير مبدإ محدود واستوتا شدة وعدة فلا بد من تفاوت ليلا يلزم
المحذور المذكور ومع الاتفاق فى الشدة والعدة لا يقع التفاوت فى الوسط فلا بد ان
يقع فى الطرف الآخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير
المتناهى لان انضمام المتناهى الى المتناهى مرات متناهية لا يستلزم المرات الغير المتناهية لا لا قيل
من العقول الخارجية الممكنة للجسم متناهية لا مكان اعتبار الانقسام فى الاجزاء الوهمية للقوة ولكون
الكلام فى الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم على ان الانقسام سواء كان خارجيا او وهميا
لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاجزاء الفرضية العرفية لا اثر لها لعدم وجودها لا فى الخارج
ولا فى الذهن على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهى فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية
من حركات وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهى سلسلة
من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجرى فى المتعاقبات لعدم وجودها معا والا لزم على الفلاسفة
الاعتراف بتناهى الحوادث لوجوب ازدياد ما كل يوم واجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة
والنقصان ههنا هى القوة وهى موجودة فى الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا فى الحال
فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهى القوة من جهة الزيادة
والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت فى الافعال الموجب للتفاوت للتناهى فالاشكال
بحاله باق والجواب الحق هو ان عدم التناهى فى شىء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان
بكل من ما يوصف بها وبالا تناهى معا اذا كانت لجهتان مختلفتين او الزيادة والنقصان
لما كانا من خواص الكم المتناهى فلا يمكن تحققهما الا فى جهة التناهى ولا ينافى ذلك عدم التناهى فى جهة
اخرى يقابلها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على شىء بامتناع النهاية فى تلك الجهة كما فى الكم
الموجودة فذلك لامر آخر يقتضيه لا لاجل التفاوت فى جهة بعينها واذا اتفقت هذا فنقول فى
بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهى الحوادث وازدياد ما كل منها فى جهة مجددة
لم يمكن الاستدلال بالازدياد على وجوب تناهى سالما عن المنع لان طبيعة الازدياد فى جهة لا
يقتضى تناهى طبيعتها ولما كانت متحدة المبدإ مع امتدادها فلا بد من التفاوت فى الجهة الاخرى

الموجب لتناهيهما في تلك الجهة ايضا الايراد الثالث ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي من
القوة الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة
انما هي وان تحرك جسمها لكونها في كمالاتها بالقوة والا فلا حاجة لها الى التحريك فهي متغيرة لما
يجب ان يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات النفسية من القوة الى الفعل فلا بد في
تحريك السماء من مبدأ عقلي لا بد لها من قوة جسمانية مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على التجددات
المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية
كما سنقف عليه والجواب عنه بان للتحريك السماوي مبدأ بعيدا هو العقل ومبدأ قريبا هو النفس
فيكون من اول التحريك اراد جسمانيا لانا في ان يكون للتحريك مبدأ آخر عقلي اقول الاولى
ان يقال لما كانت المبادي العقلية عللا غائية في حركات الافلاك وماهية العلل الغائية هي علة
فاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي باعتبار الاول مبدأ بعيد للفعل وباعتبار الثاني
مبدأ قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك محركين نفسا وعقلا فالمراد الفاعل و
الغاية وما يبدأ من قريبا وما وجد من ان المحرك للفلك اما النفس واما العقل فالمراد الفاعل
فقط الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال
كما ان المبادي المفارقة غير متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي الفخرية من لزوم انقطاع الزمان
مع تقدير صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متناهية يكون
كل منها قابلا للحركة والكل قابل لحركة الغير المتناهية فاذا كان جزء غير متناهي الحركة يلزم التساوي
بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة
الجسمين المتناهيين فيلزم انقطاع الزمان انتهى والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها
الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع الاشياء واما استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا يحصل
لها في ذاتها بل من جهة حصول الصور والهيئات فيها فهي كونها قابلة للامور الغير المتناهية انما
يحصل لها من جهة حصول كل صورة او هيئة تستعد لصورة اخرى او هيئة اخرى فهي في ذاتها متناهية بقبول
الصورتين او هيئتين مع انفصالها عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الفلك لكل حركة انما
هو بسبب حصول حركة قبلها في فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما ذات القابل بما هو قابل للحركة لها

لها الا القبول للحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية وهذا انما يخطر بالبال
الايراد الرابع انه لو تم الدليل لامتنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية ملاحقة للتحريكات
الفلكية الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفاء والاشارات وغيرهما ان القوة الجسمانية
الفلكية لا يزال تنفعل عن المبدأ العقلي وتفعل في الفلك والمنع على القوة الجسمانية التاثير الغير
المتناهي على سبيل البداية والاستقلال لا التاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات
الغير المتناهية فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يؤدي الى امتناع الجميع واما كيفية
صدور الامور المتجددة عن المبادي الثابتة فيبين في هذا الموضع بابها الايراد الخامس ان دورات الافلاك
مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه
القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيهما تناهي الحركتين والجواب
ان الا[illegible]ت بين المفارقات المحركة للافلاك بحسب الشدة وتناهيها بحسب الشدة لا يوجب تناهيهما بحسب
المدة ولا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى الكل لاتحاد ماهيتهما فلا اختلاف بينهما
الا بالكمية في العدد واما المفارقات فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزءا
فعل الآخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادي الامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات
مختلفة بالسرعة والبطء ومتحدة في الزمان الايراد السادس ان الارض لو خليت وطبعها
لكان يوجد عن قوتها سكون دائم والجواب عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا
عن القوة غير متقيد لانه اه ان السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين وهو
عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية فالحق في الجواب عدم تسليمه واعلم ان
صاحب التلويحات ذكر في اثبات ان القوة الجسمانية لا يجوز ان يقوى على فعل غير متناه دليلين
احدهما قوله ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما بكل قوتها في زمن وحركة اخرى متناهية فلزم بانها
بالضرورة نسبة متناهية وكذا السرعة حركتها وبطؤها فنسبة تأثير الغير المتناهي اثره الى تأثير المتناهي اثره
نسبة متناهي التأثير الى اللامتناهية والثاني قوله لو فرض قوة تحرك جسما من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى
ويحرك مثل تلك القوة اصغر منه واقل ميلا عن ذلك المبدأ وراء حركات الاول شدة
وعدة فيتفاوتان الى ما بالضرورة والامر القدرة على قبيل التأليف وكثرة هذا المحال وكان

التفاوت في الآخر اقول في كل من الدليلين نظر من وجهين احدهما مشترك والآخر مختص اما النظر المشترك
فيهما فهو جريانهما في القوى المجردة فيلزم ان لا يجب حركة غير متناهية الا بقوة واحدة سواء كانت
مجردة او جسمانية بل القوى متعددة غير متناهية ولا بد في تجددها من حركة دورية اخرى والكلام
عائد فيها وفي محركها ايضا فلا بد في الوجود طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية واما النظر
المختص بالاول فهو ان التفاوت بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا
بحسب المدة او العدة دون الشدة لعدم امكان حركة غير متناهية في السرعة كما ان تكون القوة
متناهية من جهة الشدة ولا ينافي كونها غير متناهية من جهة اخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني فهو
انه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذا خصه الشيخ الرئيس في النمط السادس
من الاشارات ببيان امتناع تحرك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية وقد علمت ان الجسم الصغير
يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع رفع العوائق الخارجية انما هو بحسب
قوة المحركة قوة وضعفا لا غيره والله اعلم بحقائق الامور فصل في ان المحرك القريب للفلك قوة
جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبين في هذا الفصل
ان لها قوة بها يدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في كون كل منها محلا لارتسام الجزئيات
الادراكية الا ان الخيال المختص بعضو يقال له هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء
من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض وتسميته
نفس منطبعة في باب التناسخ لا امتناع كون شيء واحد ذا نفسين اعني ذاتين واستحالة تقوم
تقوم المادة بصورتين جوهريتين فنقول لان التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس
الفلك اما ان تنبعث عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية الجزئية انما توجد بارادة تابعة
لشوق منبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالعقل تكلف الحركة ولا بد ايضا من التصديق
بترتب الغاية او ما في حكم التصديق فان للحيوان مثلا اذا تحرك فللحركة الاختيارية مباد مترتبة
البعيد منها هو العقل قوة المدركة وهي اما الخيال والوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما
في الانسان ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهو غير الادراك لتحقق الادراك
بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي سواء الجزم والاجماع التي تنعقد بعد التردد والدليل على تغايرهما

مغايرتها للشوق الارادة الانسان تناول ما لا تشتهيه كالدواء البشع وكراهته تناول ما
تشتهيه بسبب زاجر عقلي او شرعي او خلقي كالحياء او نحوها وذهب بعضهم الى ان الارادة هي شوق
متأكد وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام اذا تقرر هذا فنقول
لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق
جزئي منبعث عن رأي جزئي فلو حصل له رأي كلي وانبعث منه شوق كلي يتبع ارادة كلية
لم يكن هذا الرأي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية
الجزئية بل لا بد ان يتخصص ويصير جزئيا حتى يتحقق صدور الحركة الجزئية وذلك لان التصور الكلي نسبته
الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية دون بعض والا لزم
ترجيح بلا مرجح وانه محال فمبدأ الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب للفلك له تصورات
جزئية وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص بالجزئيات
الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس اقول مناط الجزئية عندهم انما هو نحو
الادراك الاحساسي او العلم الحضوري وهو بعيد اذ مثل الصورة العقلية من حيث انها كيفية
حالة في نفس شخصية متخصصة بالعوارض الذهنية المتشخصة تكون جزئية وان كانت بالقياس
الى افرادها الخارجية او الذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئية وباعتبار انها معلوم كلي لان
الصورة الجزئية يرتسم وهي الصغر والكبر فاما ان الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف
الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل والذبابة او لاختلاف الماخوذ عنه والشيء عنه الصورتان
بالصغر والكبر او لاختلاف الحامل في المحل من المدرك قبل الحصر لجواز ان يكون لاختلاف الاعراض
كالشكل والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت في الكبر والصغر لا شك انه
اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك مع الاتفاق في الماهية ولوازمها
لا يكون الاختلاف فيه في المقدار الا باختلاف الماخوذة عنه او المحل الذي فيه الصورتان في المقدار
ولا دخل للعوارض في ذلك فلا يحتاج في محلها صغيرا او كبيرا الا اعتبار الوقوع على جزء
بيس الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فهما صورتا شيئين واحد
متحدي الماهية لان الصورة الشيء على ذلك الشيء بحسب الماهية بناء على حصول ماهيات الاشياء

في الذهن بحثا هو التحقيق ولا سبيل اليه الثاني فلان الصورة المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كجبلين من ياقوت بناء على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى اثبات الوجود الذهني فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع حالة لتصور جزئيا غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما هذا شانه فهو جسماني وههنا شكوك واراجاب التنبيه عليها الاول النقض بعدم الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام الثاني ان متعقل مستوى الفقور الكلي للاجزئيات الحركة وجوب تخصيصه بمخصص واما كون ذلك المخصص متصورا جزئيا فمم والجواب ان الفقور مع المخصص يصور جزئيا فالحقائق المخصصة الا الفقور الكلي لتصورات جزئية والثالث ان الدليل لا يتاتي على ارتسام الصغيرة والكبيرة في المجردات انما يخفى بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركة الجزئية لا تخلوا عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لا تقرر عندهم فيه ان المسافة من شرط تقدير الشبهة الرابع لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا يتفاوت الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول والانتقاش اقول ويمكن الجواب عنه ان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما لحركاتها او لوازم حركاتها لان ادراكاتها ليست جزافية وهي لا يتصور المحال كما حققه الحكماء فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون بعض فنقول صورة الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس ترتسم في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما السؤال في لمية تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه وان كان الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها اي صورة السبب تخصيص مواضع الفلك باعيانها بارتسام صورها الا دراكية عنها فنقول او ضاع المناطق والاقطاب ونسب الكواكب

الكواكب بعضها مع بعض ولنسب العلويات الى السفليات مما يخيل ابتداء اطراف الفلك بعضها عن بعض وبذلك يختص بعض المواضع بقبول بعض الصور وبعقدار حاصل بينها دون غيره وعدم الملاق الشيء على تفصيل امر وخصوصياته لا يدل على نفيه الثاني انه لو كانت لنفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلوا اما ان يكون لها علوم غير متناهية لكائنات من الحركات وغيرها في ازمنة غير متناهية تتعذر تلك يجب تزتب ازمنة وجودها واما ان يكون لها علوم متناهية لكائنات متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة في امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا احصت صورها الادراكية مترتبة في ذوات مدركة فيوجد الغير المتناهي في الترتيبات المجتمعة وقد برهن استحالة السلسلة المجتمعة الا احاد الغير المتناهية ذات ترتب وان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول فيه ان ان يجب عن ذلك اما على راي من ذهب الى ان لنسب مقادير حركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار ازمنة عودها الى اوضاعها ونسبها كما يؤيده الرصد هي ان النفوس الكلية في مدارك الافلاك المنطقة السارية في اجرامها متناهية ولا يوجب ذلك تناهي صور الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور مدة من الالاف الكثيرة على ما اشير اليه بقوله تعالى والسماء ذات الرجع واليه ذهب صاحب الاشراق فنقول فالحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفوس الافلاك عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة التكرار اي الحوادث تزول تعود الى اشباه ما كانت عليه لامتناع اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية منتقشة بها على نحو كليات الاقترانيات او صغريات الاستثنائيات اي انه كلما كان كذا كان كذا او كانت حاصلة التخيل الامور الجزئية وتخيل الوصول الى نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية او الكبريات الاستثنائية اي لكن كذا او ليس كذا فلها ان يعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي فيحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وبهذا اندفع ان يعود الا دفاع بعينها ولا يوجب ذلك تكرار انتقاشات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه تواد اسف التناسخ الذي لا امتناع ذلك التكرار كما بين في موضعه واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صحيحة بناء على انها اول على العدد في الايجاد

زعم

لعدم تكررها او انحصارها او وجوب اعتقاد ما هو الاعلى والاشرف في حق الله وقدرته وجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية والحقيقية ربما لا ندرك بها فان المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنها باللوح المحفوظ فقيل ان في راس كل سنة من سني العالم الالهية ثلثمائة والف وستين الفا مما يعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس صورها او جدة في السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوايل هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوى السماء كطي السجل للكتب والى اواخر الايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب وهو الراي الاول المنسوب الى حكماء الفرس والاقدمين من حكماء يونان لان تلك العلوم لحجة لها حاصلة لنفوس الافلاك اما ان يكون كلية او جزئية فان كانت كلية فلن تفي بمعقودنا في شئ لان الكلام في القوى المنطبعة الفلكية وادراكاتها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها ببعضها مع بعض لا تحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل او الاحساس اذا كان المعلوم ماديا او العلم الحضوري اذا لم يكن كذلك وكلامنا في الاول وظاهر ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات ولوازم الانفعالات واما ان النسب البعيدة ادل على القدرة واعلى في الايجاد فممنوع بل العدد ربما اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات التأليفية العددية النسب الاشرف من غيرها وهي لذلك الاكثر في قبول النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة ادل على القدرة وادل على كمال الطبيعة من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات واما الرموز القرآنية فلها محامل وتأويلات غير ما ذكر والله اعلم بحقايق اسراره ورموز آياته **الفن الثالث** في العنصريات اي العناصر وما يحدث فيها من المواليد الثلاثة وغيرها وهو مشتمل على ستة فصول **فصل** في البسايط العنصرية وهي اربعة باستقراء او ايلاء الملموسات ووجدان عدم خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعليتين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيان للحركة اما عن الوسط او اليه بالغير الى الغاية او لا وكذا عن احدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيان لقبول الاشكال بيسر او عسر على وجه الكمال او النقص وامتناع اجتماع اثنين من كل من

كل من الثقيلين في جسم واحد لتقابلهما فاذا ركب كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام بارد ورطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه هي امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد واسطقسات المركبات وكما انها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات ولكل واحد منها صورة معنوية لا ماهية نوعية ووجودية هيولانية غير محسوسة تنبعث عنها الكيفيات المحسوسة ولكل واحد منها يخالف الآخر في صورته الطبيعية اي النوعية والاشتغل كل واحد منها يوافق الاخر في صورته النوعية بالطبع فيحرز ذلك الاخر وان لم ما ذكر لا يستقر شئ منها في حيز الاخر وهذا في الاطراف اظهر فالمقدم مثله واعلم ان الكيفية قد يتبدل مع حفاظ الصورة كالماء المتسخن بالنار والمنجمد فان الصورة المائية في البخار والجمد باقية لانها ترجع الى مقتضاها بادنى سعادة وان اذا بقي للماء الحرارة بارد ولا ينفي بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية اذا اشتدت فقد تبطل الصورة وتوقع الاخرى لما يناسبها في الصور كما قال وكل منها قابل للكون والفساد اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط او اكثر فالاقسام المحتملة لما حصل من انقلاب كل منها الى الثلثة الباقية اثنا عشر ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين الى الآخر واربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بوسط واحد الى الآخر واثنان تحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الآخر والمشهور ان الستة الاول يكون بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بوسط او وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولا شك ان الصاعقة ما ينقلب عن الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلا من الحديد والنحاس مرجوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا بكذا ايضا وفيه من الكلام ما لا يخفى والقدماء لا اوقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات في ستة اشد سهلا بناء على قبول هيولى العناصر لا لخلاع صورها والتبدل اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء واثنان بين النار والهواء اما اللذان بين الماء والارض فاحدهما قوله لان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعدما يخرج من منابعها وهي اماكنه جارية شربة تحجر احجارا

بحجر في مدة يسيرة من زمان قليل فليس كون الحجر من هذا الباب لان فيه اجزاء ارضية انعقدت حجرا صلبا لبعد ما ذهب
منها الماء بالتحجر او النضوب والا لم يكن الذي وقع فيه الحجر مما حدث في العصر لم يقع في اضعافه
ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتحجر ولوجب ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كانت انعقاده من
اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها للزم ان لا يكون الا شيئا قليلا من الحجر في المياه كثيرة وليس الامر
كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها سهكوه وهي قرية في بلدة مراغة في جملة اذربايجان ثم
يحتمل ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التاثير
في تحجير ما فيها المياه تحجرت وربما كان في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل
من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهدت في بعض البلاد واشباح حجرية على هيئات اشخاص من انسان
من رجال ونساء وولدان لا يعقد بها من التخيل والتخيط من اشخاص بهيمة وسباع سور متعلق بالات
مع حالات مخصوصة واوضاع لبعضها مع البعض انها كانت من الانسية وما يتعلق بها فلا يبعد
ظهور شيء من هذه القوة على قوم غضب الله عليهم وثانيهما قوله والحجر يجعل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا فان
سيلان م يطلبان الاكسير في حل الاجسام الصلبة الحجرية مياها طريقين احدهما تصييرها بالاحراق او السحق ملحا
او ما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذابتها بالمياه ولا طرائق مهايئة في المياه الحادة ونحوها بعد تزاد انه
الحيلة عليها ثم يصير سيالا جارية واما اللذان بين الماء والهواء فاحدهما ما اشار اليه بقوله وكذا الهواء
ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء الحسي بالوسطة برد ربعية هناك لا لانجذاب بعيد
او حبس في الهاء في موضع عن تكاثف الهواء العلوي يستحيل اكثره او كله ماء وينعقد طرفه وهذا ما
يشاهده اكثر من الناس وبين التقابين ان يقول ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء لتتابعت
الامطار والثلوج في اوقات الشتاء جميعا لا زيادة البرد لا زيادة الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب
فلم ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا نقول الاسباب الطبيعية انما هي معدات للامور وليست مؤثرة فيها
علة تامة بل لابد ان لا يكون الامر من وجود الموانع وفقدان الشرائط فلعل ان البرد في جملة الامور
التي لها مدخلية في حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل الا به لانه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يجعل
الانقلاب الهواء ماء بما يركب على السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد او الملوة ولا يمكن
ان يجيب ذلك للرشح والا لما كان عند الكب لكان الماء اجرى او لكونه الطف واقبل

والجو من رشح والمشهور بخلافه ولا سبيل الى القول بان المياه المنبثة في الهواء انجذبت اليه كما في
البرودة او بمقتضى طبيعة ان تتحرك الى اسفل ونحن نرى القطرات في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان
ذلك ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انه لانقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء
ايضا ينقلب هواء بالحرارة اي من تسخين الشمس او النار كما يشاهد في البخار الصاعد من الماء المسخن
فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء ممتزجة باجزاء مائية لطيفة مختلطة بها واما اللذان بين النار
والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرق
التي يدخل منها الهواء الجديد بحيث ينفذ نارا من انقلاب الهواء نارا ومن هذا القبيل الهواء الذي
في السموم المحرق وثانيهما قوله والنار ايضا تنقلب هواء كما يشاهد في المصباح فان شعلة المصباح
تبقى على النارية يتحرك الى مكانها الطبيعي على سمت خط مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاذا فارقت
ما جاوزها وليس فلما علم ان الشيخ لما اثبت انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى البعض الذي يدل
على ان لها مادة مشتركة لا يرد عليها في خلع الصور ولبسها وتستقيمها لا تراه ثم ولئلا يلزم انقلاب
حقيقة اراد ان يشير الى ماهية الصور النوعية لورود الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول
المزاج على المركب منها لئلا يلزم انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ في بعض اهل
زمانه وذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات التي هي قابلة للعناصر امور زائدة على صورها
النوعية مغايرة فاشار الى اثباتها بقوله ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور
الصور الطبيعية وذلك لانا نشتمل في الكيفيات اي يزول عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض
اخرى مثل التسخن والبرودة في الماء مثلا مع بقاء الصورة النوعية المائية بحالها كما في لبن فلولا
المغايرة بين الصورة والكيفية يلزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وانه محال و
لا يخفى ان النظر الذي هو المغايرة بين صورة العناصر وكيفيتها انما يحصل بارادة الاطلاق العام
في القضية المذكورة فلا اعتراض عليه بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال
الصورة المائية والارضية بزوال البرد والجمود غير متوجه لعدم كونه منافيا للمدعى لا يخفى ان
المطلقتين لا يتنافيان وانما يتوجه لو كان المراد منها الدوام وهو ما لا حاجة اليه في هذا المقام
والبطء في العنصريات حقيقة كانت كالمزاج الاولي او اضافية كما في المزاج الثانوي اذ انقلبت

قال القرشي في شرح القانون تصغر اجزاء الممتزج شرط في المزاج القوي في نفس المزاج وذلك ان الجمع
الا التصغر هو كون الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك
لان الشيخ نفسه يعترف بان المزاج الشخصي انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة والرطبة
اليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه العلامة الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب
مثلا موجودة فيه ولا تسري الا الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا تسري الا القلب واذا
وقع بينهما نسبة مخصوصة ما كانت هي المزاج والا لكانت المزاج من مقولة الوضع والاضافة وهو باطل
بل المراد ان حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منها كيفية متشابهة لكان ح
تصحح وتلك الكيفية عرض موجود في عناصر مصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر لان كون كل
من حرارة القلب برودة الدماغ سارية الى الاخر فيما ذكره لا يوجب ان يكون المزاج
الشخصي الحادث في كل منها حاصلا من تصغر اجزائها وان كانت تلك الاجزاء المتصغرة محلا لهذا المزاج
وان هذا امر ذاك واختلف وتماست في المركب وفعل بعضها في بعض بقويها المتضادة فيه
بحث فيما قيل ان الصورة النوعية في الجسم مبدا الاثارة وسعد من الاجزاء كما هو راي جمهور الحكماء
ولذلك قالوا انها تفعل وفي مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة تجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن
مادتها ثم مادة ما تجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات في باقي العناصر فلم يرد شرط التفاعل الواقع
بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء
لا يبرد الا ما له نسبة الى ورده اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين المجرد الى ورده فلو تحققت
المماسة بينهما لكان ابلغ والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت
المماسة بها اتم والتفاعل اكثر وكثرة السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية
التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا
تاما وتماست تماسا كاملا بين اجزائها وبقي صورة كل منها في مادة الآخر كما هو المذهب عند الكل سعف
والا لم يكن اختياره هذا المذهب بقوله بقويها المتضادة اي في الكيفية فان اطلاق القوة
على الصورة شائع وكسر صورة كل واحدة منها سورة كيفية الآخر المضادة لكيفيتها حتى نقص العنصر
البارد وبعضها صورته من جزء العنصر الحار ويزول تلك الكيفية التي الحرارة الشديدة عن ذلك

الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من اجتماع صور العناصر
المتصغرة المتماسة والتفاعلات بموادها كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة اي الكيفية
اذ لو حصل هذا التضاد مع التحقيق الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لم يكن متشاولا لكان المزاج
الثاني الواقع بين سطحات من فيه فذا الحرارة كيفيتها الشديدة بحسب المزاج الاول بحيث اذا
قيست الى آنية واحدة من المتقابلين عدت من الاخرى فيستحيل بالقياس الى البارد ويسترد بالقياس
الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة تشبه في اجزائه اي في اجزاء المركب فان كل جزء من
اجزائه متساو اما بالحقيقة او بهوية عن الآخر فيكون الكيفية القائمة به عين الكيفية القائمة بالاجزاء الاخر
تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاءات وتبة في النوع وهذا معنى تشابهها وهي المزاج كيف ان هذه
الكيفيات التي تسمى مزاجا وما فيه ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا
لا مزاجا واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه الاول انا لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون
الا بالتماس بين ذلك بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس في الجسم المقابل لها بالتسخين والا لكانت تماسها ولذا
المبصر في الابصار واذا جاز الفعل من جانب والانفعال من اخر كما ذكرنا جاز التفاعل ايضا بلا مانع عقلي
وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويقول على التشبيه فنقول الكلام من اجزاء
الممتزج وهي لا محالة متلاقية وحيث هذا ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض لا يتاتى منه الا بالملاقاة والتماس فلا
تحمل ان التاثير والتاثر بينهما لا يلاقي الحق فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده الثاني ان المحدود
المعروف بين الناس من حيث الكيفية القائمة بها ان الصورة النارية لا يؤثر بذاتها كسر البرودة بل
بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحرارة المنكسرة وذلك
لان الانكسار لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا لانقلب المغلوب غالبا بل يجب ان يكونا معا والشرط يجب
ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسار فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه
محال لا يقال الكاسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول الكاسر للمادة ليس من ذاتها بل من كيفيتها و
الجواب عنه ان الصورة في كل منها فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحرارة
المنكسرة فالكاسر ان اريد به الكيفية الشديدة المعدة لحدوث الكسر فلا يجب ان يجتمع مع المنكسر
وان اريد به الصورة الفاعلية فهي مجتمعة معه ولا محذور في ذلك بل لا بد منه لانه ان بقي

شدة كيفية كما فى العنصر بسعة لان تفعل صورة الاخرى لا صورته فى مادة ذلك الآخر لانه مادته
كما هو المشهور كيفية ضعيفة تعدة الكيفية الضعيفة اى حاصلة من تاثير صورة العنصر اى من والاعداد
الكيفية الشديدة القاهرة لعنصر آخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرا ثالث
ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد وكسر الحار من برودة ففى المحال ان يبقى للماء صورة توجب
حرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هى الكيفية
دون الصورة اقول فى الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية فى مادة او مادة جسم
آخر من نوعه او من غير نوعه حرارة لا من كونها مقسورة واعتبر ذلك الامر فيه بالحركة الصاعدة
للجسم الثقيل الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر وقد علم ان الفاعل
فى الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر اياها الرابع ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان
اعدل كانت الصورة الفائضة عليه من مبدأ الفياض اكمل وقد ثبت فى الطب ان اعدل
الاعضاء جلد الاصابع وآخرها فان الاعتدال للقلب فوجب ان تتعلق النفس بالجلد لا بالقلب و
هذا الاعتراض مما اورده الامام الرازى فى كلام الشيخ فى الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسى فى
الشرح بقوله كون الجلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان
الاعضاء من حيث هى ليست بقريبة من الاعتدال الحقيقى لحيثية الثقيلين عليها واليه تنبت الاعضاء وما
يتعلق بها الانفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج
الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى تتولد من الاجزاء اللطيفة والبخارية مما فى البدن وهى اول ما تتعلق
النفوس به ثم ان النفوس تحتاج بسبب حفظ تلك الارواح والكمالها الشخصى والنوعى اولا الى عضو يكون
تلك الارواح وينبعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو لبعيد ما ان لا
يبعد مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة
المرتبة لا انتهى الاعلد الاول وغيره فجسم بجمع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا
واشارابس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال
صاحب المحاكمات وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح فى مواضع من كتاب القانون لا الا الروح والقلب
اول ما فى البدن مار ان هذا ما بيان الا الافراط وتحقيقه ان على الارواح فالقول الغريب بخفيف

الخفيف والثقيل فيها الماء الالت وبما فيه قطعا اقول الحق ان كلام المحقق فى هذا المقام فى
غاية الاستقامة والصواب فى ما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب اول ما فى البدن لا ينافى
ما ذكره من اعدلية الجلد لا يقتضى ذلك وسنفصل علته لتحقيق على الروح الحاكم كذلك بالاضافة الى الامزجة الارواح م
الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان الخفة على جسم لا ينافى كونه اقرب الى الاعتدال من
من جسم آخر لا يكون كذلك لجواز ان يكون علة الخفة غلبة النقل على ذلك الجسم ومن جوز كون
الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما ثبت به من ثقله الطبيعى وكثافته فقد خرج عن الانصاف ثم قال
بل الحق فى الجواب ان كلام الشيخ فى الاعتدال الى النوعى لا العضوى فان تعلق النفس انما هو
بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء الآلية فالمزاج
المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعنى جميع امزجة الاعضاء
وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او
بالقلب فذلك بحث آخر واما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن لا استكمال والاستكمال به انما
يكون بالافعال والحركات الصادرة عن الصادرة من الارواح التى فى القلب فان قلت
لما كان تفاوت الصورة فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال جاز ان الكيفيات
كلما كان اتم كان النسبة الى المبدا اكمل والصورة الفائضة عليه انفس وجب ان يكون
الصورة الفائضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس فى الاعتدال
الا استحقاق صورة مجرد ذلك لا يكفى فى فيض نفسها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا تتصرف
الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى عليك خبر ما فيه من الخلل والقصور
ونحقق الحق فى هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم وتندفع التدافع عن كلامهم مستمدا من
الملهم تعالى من جنايته هذا البحث الذى هو مزلقة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس الى
بدنها الذى له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة مختلفة
الامزجة تعلقين تعلق اجمالا وتعلق تفصيلا ومتعلقها الاجمالى هو مزاجه النوعى الواحد المتميز
عن امزجة سائر الانواع ومتعلقها التفصيلى هو مزاج العضو فكان اعدل الامزجة النوعية
هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء هو مزاج روحه البخارى اللطيف لكن النفس الفائضة

عليها حالا وعلى روحه التي هي ربانية الصفاء يجب الترتيب تفضلا يجب ان يكون اشرف المعلول
والصورة فما وقع في كلام الشيخ حيث اشار اليه من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فهو بالنظر
الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس يتعلق بمزاج
الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات
نظيرة مسئلة من الالهيات وهي التي نقلها من الحكماء من جواب ان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد له
نظام واحد هو اشرف النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا توسط شيء اصلا وكونه
ذا اجزاء متكثرة متباينة لا يابا في صدوره عن المبدأ الواحد من جميع الوجوه من الحيثيات فلا يلزم
من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك لان للعالم على هذا التقدير جهة واحدة شخصية وجهة
كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى الجهة وحدته يحكم عليه بانه منسوب بالذات
الى الواحد الحق بنفسه من دون وسط وشرط وبالنظر الى الجهة كثرته يحكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي
والمسببي من البسائط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في
البساطة والشرف وهكذا الى ان تنتهي الى اقصى الوجود فمقصد الحكماء في اثبات العقول والوسائط
وعدم نسبة الممكنات في الكثرات الى الباري انما هو تصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله
وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض لئلا يلزم تعدد صدوره اولا بلا مناسبة احديته و
وحدته تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته الشخصية اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الفريد
النفع والحال رونقه فيه ينفتح لك كثير من المواضع الرابع انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل
الامزجة وفيه اشكال لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة
فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل
وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني على ما رايته في مسودة بخطه ان خروجه
عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة اعني به ان الخارج من الاعتدال
في اي شيء نفرض من الاحد ما هو مزاج الانسان لكان معتدل الحقيقي مركزا والبعد عنه في الخارج في الاطراف
الاحد ما بمنزلة دايرة وهو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما ذكره على
ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن استعداد متوهم في مراتب النسب الحاصلة في الكيفيات المختلفة

المختلفة والمصرح به في كتبهم خلاف ذلك وهو حفظ النسبة في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا
ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج عن الاعتدال الحقيقي انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير فلا نافى
لكلا بد في ذلك انما يستقيم اذا كان عرض المزاج عبارة عن استعداد متوهم في مراتب الكميات
والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة في الجميع قال شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال
الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كان عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا
وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة
وما قيل من ان المعتدل هو الذي قد توفر عليه قسط الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معا
رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف ومع ذلك ما توهمه الكاتب
من ان الخارج عن المعتدل الطبي لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يقال كل من المعتدل الطبي وقسيميه ينقسم
بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل
تارة والى الخارج اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج
بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل واقعة في عرض مزاج
النوع مع كونها غير متناهية لانا نقول لا نم وذلك لان الاقسام الثمانية المعروضة في الخروج
عن المعتدل الشخصي لاي شخص سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب الارض فيما
بين مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك من ان الخروج المقصور
الوقوع في ساير الاشخاص من الواقع اي ما يكون بحسب تراكيب العناصر في مراتب كيفياتها شدة
وضعفا مع حفظ النوع النسبة في الجميع وامثاليا في ما ذكر فرض عند العقليين على بدن الانسان
الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه وايا ما فرض خروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان يتبين تارة الى الطرف
وتارة الى الاخر وقد يقرر البحث بعد تمهيد مقدمتين بل ولا ان يجاب عن ذلك ان يكون الاحر
من الانسان او الابرد منه اعدل من خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احدى الفاعليتين انما
يلزم اذا لم يمكن يتبين فيها الخروج منه عن الاعتدال في احدى المنفعلتين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه
فصل في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء
ويقال لها الاثار العلوية وايضا واعلم انه اذا اوقعت القوى الفلكية وضوء الشمس في العناصر بادن

ثم فرقها وخلطها فحصل من اختلاطها موجودات تنزل بها البخار والدخان فاذا اثر الفلك
باشعته بالحرارة وتحرك الاجسام المائية ودخن في الاجسام الارضية واثار اجزاء اما هوائية
ومائية مختلطين وهو البخار واما نارية وارضية كذلك وهو الدخان فحصل بتوسطها ما يحدث في
الجو والارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة
والرياح وقوس قزح والهالة والشهب والزلزلة والعيون والآبار في بناء الحمام وغيرها
نعم العون على ادراك ما في الجو وكثير من حوادثه من التدبير فيها يرتفع في ارض بعيدة الاسان
الا انه يرد ما فيه ثم ينزل منه في تفصيل وجه يعين على ذلك في الامور الالهية والاحكام
سحاب الافاقية والنفسانية اراد ان يبين الكيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما
فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان ما يجاوره المار في طبقة الهواء المنقسم طبقة
اليها باعتبار ... الاجزاء وعدمها المنقسم كل منها الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمس
المنعكس من وجه الارض وعدمه في احدهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى
ستعيد كيفية البرد في الماء ثم الطبقة الزمهريرية التي ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس باردة
لوجود المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده اليها يتكاثف بواسطة اصابته البرد
الذي من شأنه التكثيف اليه في اقصى الهواء عند ينقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك
البخار وتقاطر للانعقاد اي عدم التكاثف الموجب للثقل والانحدار فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر
هو المطر وانما يكون مستديرا كالكرة لحركة الرطبة الموجبة لخرق الهواء فيجاورها فينسحق الزوايا
برد من جانب القطرات مستديرات وان كان البرد قويا فان كان ما ان يصل البرد الى الاجزاء
المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل
قبله نزل السحاب الثلج وان لم يصل قبله بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك فرقه ثم سنة
البرد ويتحلل الباطن بحرارة كانت في الربيع والخريف فيجمد وينزل بردا ويقع الرؤ... وكثيرا ما يكون
الماء في البلاد الحارة ثم يبرد ... لما ذكرنا واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية بقلة
حرارة الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا ينعقد كاملا سحابا بالرسحا.
ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كأنه

كبة موضوعة على وهدة فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية الذين كانت لهم وكان هو
يمطرون وقد لا ينعقد بل يكون متبددا او ليسمى ضبابا فاذا برد تلطف بنزول مريعا لو وصول او نه
حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فينزل انتعال في حلقة بارودة نزولا في
اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يكن فهو الطل وان جمد فهو الصقيع
ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط به شبيها بالمطر فالنسبة بين الطل
والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما يتكاثف الهواء نفسه من غير تبدد زرات كثيرة لشدة البرد
فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا اجتمعه الى السحاب بالسبب الاكثري قال الامام الرازي يكون هذه
الاشياء منه الاكثر من تكاثف البخار والاقل من تكاثف الهواء واما الرعد والبرق فسببهما ان
الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع الجزء وادخنه كثيرة مختلفة الى الطبقة الزمهريرية
فيكاثف البخار فينعقد سحابا ولا شك ان صعود الدخان اعلى لشدة لطفه وحيث فيما صعد من الدخان
الى العلو بالطبع لبقائه على حرارة القيعة بتصعيده او ... لتكاثفه بالبرد والشديد الواصل اليه
يمزق السحاب صاعدا او نازلا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل كريه عامقة وهو الرعد تمزيعة
السحاب وربما اشتد ذلك لكثرة وصول الهواء وان اشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك
لانه شيء لطيف وفيه مائية وارضية غلبت فيها الحرارة والحركة على قرب من الدهنية فصار
ويشتعل نارا ويناسب اشتعال لطيفا اشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والعاكفة
العنيفة فان كان لطيفا وينطفئ بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت لابد
له من حركة الهواء ولا حركة دفعة فيحتاج الى الزمان ولا كذلك الرؤية مما يتبين ولذلك يرى
حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفئ بسرعة بل يصل الى الارض
كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرق الذهب في
الكيس دونه الا ما احترق من الذائب وقد اخبر اهل التواتر بان الصاعقة وقعت في بلد ولا
بتراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبد الله بن خفيف فذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما
كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد
يكون لسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية واندفع الى

الى سفل فصارت منحصرة بالحركة الموجية لتلطيف الهواء فيتحرك وهو الريح وقد يكون لاندفاع الهواء من
جانب بسبب تراكم السحاب فيه بتكاثفها اى لقصور مقدارها بالموجب لحركة ما يليها من الهواء لامتناع
الخلاء واليه اشار بقوله فيضغط السحاب في جانب الى جهة اخرى وقد يكون لعكس ذلك اى لانبساط
الهواء بالتخلخل في جهة اى بزيد مقداره واعلم ان نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى
الهواء في باب نسبة الشيء الى ما يؤول اليه والا فلا ولا عكس ذلك اذ المراد بمضادة هذا الوضع
نفس الحركتين كما لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى او نحو كل من القبيلين يكون مجاورا للجبال وربما كذا
والاندفاع على وجه الصعود وهكذا اشتد فشيئا الا ان يقف وقد يكون لبرد الدخان
المتصاعد عنه وصوله الى الزمهرير ونزوله فلذلك كان مبادى الرياح فوقانية وربما عطفتها متقاومة
الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالى والى نحو الاسفل ريحا وفي الرياح ما يكون سموما اى ريحا حارة
واما ما في شرح القاموس من قوله اى مكيفا بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا وقد صححها البعض بصيغة
المفعول محرفا الا وتانيثه لان موصوفه مؤنث جمعه سمائم واما السموم بفتح السين فهو
جمع السم لاحتراقه في نفسه بالاشعة السماوية او لمروره في نفسه مادة اللهب او المرور بالارض
الحارة جدا لاجل غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلتين قويتين فتلتفان
فتستديران فيما بين رياح مختلفة لجهة حادثة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتملة
عليها فينضغط تلك الاجزاء بينها فترتفع كانها تلتوى على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوابع
والاعصار وربما تحمل الزوابع العظام قطعة من السحاب بل على كبار تشتعل غيرها من الادور
اما قوس قزح فهو انما يحدث في ارتسام ضوء النير الاكبر اى الشمس في اجزاء رشية صقيلة صغيرة
متقاربة واقعة في الغمام مختلفة الوضع بالنسبة الى البصر يكونها مستديرة اما صقالتها فيرتسم فيها شبح
واما صغرها فلئلا يقبل لون النير ولا يقبل شكله واما تقاربها فليحصل الارتسامات كخط جسم واما
وقوعها في الغمام فلظهور القوس واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبينها
كلها والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها مستوية فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس
وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دائرة الافق في جانب الغرب نصف كرة الغيم وان دائرة
نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقبلا

مقبلا للمشرق والذي فوق الارض منها انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه
على نفس الافق الشرقي وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ح ومر على الاستقامة
الى كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي ح و ب عند نقطة
د وانه قد خرج من البصر اى من نقطة خطوط الى بسيط مقعر كرة الغيم الى النير والتقى كلها عند نقطة
على خط ح ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ح لا على الوجه الذي كما ظن فحدث من اجتماع هذه
الاشياء مخروطان احدهما راسه الاجزاء اذا لم يكن البصر مركز الدائرة السطح الكرى والا كانت
الخطوط كلها اليه لما تقرر في المناظر فرضت من زوايا الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان فاذا
فرضنا احدهما راس الاخر وسهمهما واحد وهو خط ح ب وراس احدهما داخل البصر عند
نقطة د وراس الاخر النير عند نقطة ح وقاعدتهما جميعا دائرة غمامية فيرى في كل جزء من اجزاء تلك
الدائرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان
سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون الذي يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة
وهذا الشكل يكفل ما ذكرنا

ويتبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت عن الافق يكون القوس اقل من نصف دائرة
وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ح من الافق الشرقي في شان انحطاط مركز دائرة القوس الموضوعة
على الافق الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دائرة وكلما
ارتفع ما عليه نقطة ح انحط مركز دائرة القوس وريت كلما مايليه فوق الافق الا ان يختفي بالكلية
لا يظهر القوس في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس تكون مرتفعة جدا من الافق فينحط مركز
دائرة القوس بخط ط س وبالا ارتفاع الشمس بلا برج ويظهر في الشتاء والايام القصار

في انتقاص العاز لان ارتفاع الشمس متى يكن معه ان نزل مركز القوس نزولا يخفى
معه جميع القوس ويتبين بهذا البيان تبيين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دايرة
لانها لا يكون كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض لم
ينعكس خطوط البصر اليها فاذا لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دايرة واعلم ان البيان
لا يتفاوت سواء قلنا ان القوس وكذا الهالة امر موجود ولو متخيل كما هو مذهب بعض
الحكماء كالاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام
الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء كانت رؤية الشيء في المرآة بخروج الشعاع او بالانطباع
كما هو الظاهر من عبارة الشارح لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور هذه
الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس خيال حادث عن انعكاس
البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس قبالتنا رأيناها تسعى وهذا خاص بالامور الخيالية لان
القوس لو كانت امرا موجودا في الجو بذاته لم يختلف باختلافنا وكانت تكون بخلاف حركتنا فتكون
اذا انتقلنا نحن يساره واذا انتقلنا يمينه وايضا فانا اذا ادنونا من القوس تبعد ارما رأيت
من البعد بين تلك القطعة ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فتحرك نحوها مائة ذراع
فيصير بيننا وبينها ثلاث مائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي تكون في المرايا مما يشهد بهذا القول
ويصدقه القوس التي ترى حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه يعرض لمن بعينه
رطوبة او يضعف بصره ان يرى حول السراج دوائر الوان منقوشة وذلك لان الدخان الذي
يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيقع البصر عن خطا النير على استقامته فينعكس من المرآة الى النار المتقدمة
من السراج الى النير من جميع الجهات فيتخيل كالدايرة بهذا النوع فاذا احدق او قرب من البزلم يرى تلك الدوائر
وكذا اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها حدقة يقطع شديدا ثم غمضنا اعيننا رأينا الوانا قوسية فاذا كان
من الجايز ان يتخيل كيفية القوس خيالا لا نسبة له وجود في الخارج لم يمتنع مانع ان يكون هذا من يراه القوس
اي ونه عن غمام واختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النير والوان الغمام المختلفة توضيح المقام سيأتي
بعد بيان الاول ان ساير الالوان التوسط بين الاسود والابيض انما يحدث عن اختلاطهما لان
اللونين وبالجملة الابيض اذا رؤي متوسط الاسود او في خلط الاسود حدث عنه ذلك الالوان الاخر

الاحمر فان كان النير هو الغالب رؤي الاحمر وان لم يكن غالبا رؤي الكراثي والارجواني وتفصيله
في الكراثي اكثر وفي الارجواني اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا اذا
لم نر الشمس والضوء ظلمنا انا نرى شيئا اسود فالمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود
نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود غالبا نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين
الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا رأى البصر النير متوسط الغمام على تلك الشرائط رأى القوس
على الاكثر ذات الوان ثلاثة الاول منها وهو الدور الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده و
كثرة بياضه والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسطه الاول والثالث في قلة السواد وكثرته وقلة
البياض وكثرته الدور الثالث ما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه فاما الدور
الاصفر الذي قد يرى احيانا بين الدور الاحمر والكراثي فانه يحدث بجوار الانعكاس فانا نرى ملون
الاحمر اللون الكراثي والعلة في ذلك ان الابيض اذا وقع على جنب الاسود رؤي اكثر بياضا ولما
كان الدور الاحمر فيه بياض ما والكراثي والعلة في ذلك ان الابيض اذا وقع على مايلا الى السواد
رؤي طرف الاحمر القريب من الكراثي اكثر بياضا وهو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى طرف الدور
الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا قوسان معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان
على النحو الذي ذكرناه في الواحدة لكن وضع الوان القوس الخارجي بالعكس من الداخلة يعني دورها
الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي والذي يتلوه احمر ولا يبعد ان يكون احدى
القوسين عكسا للاخرى واما الهالة فانها انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة
صقيلة متوسطة في التكاثف والاشفاف مختلفة في الوضع المشار اليه لعقود مستديرة الصفوف
الصقالة فيتشبح بها لصغرها ويتشبح اما التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها باستقامته من دون انعكاس واما الاشفاف
فليقوى البصر عند الانعكاس ولا يضعف واما اختلافها في الوضع فليكون لخطوط الشعاع الايرزحها عدها
الغمام فيكون هذه القاعدة لاجل الاستدارة بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر
الى النير على استقامته ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام سعة كل واحد منها الى النير فانه
يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا
من البصر الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه الخطوط متساوية

كل نظيره اعنى الخطوط التى من البصر الى الغمام ست وبه بعضها لبعض والتى من الغمام الى النير كذلك
واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤوس المثلثات التى على الغمام دائرة اضطرارا فالهالة دائرة
هذا هو البيان التعليمى فى ذلك المناسب لكون الهالة خيالا فاما البيان الطبيعى المناسب لكونها امرا
موجودا مستحيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث من ضوء النير فى الغمام الرقيق حركة توجب
شبه ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وايضا فان الشعاع
الخارج من القمر من شأنه ان يلطف الهواء الذى يليه فهو يلطف ما يليه من الغمام وكلما لطف
الجزء الذى يلى النير غلظ ما حوله فيرى كالدائرة ومثال ذلك ان ينفخ ما يصوب ترابا موضوعا على تخت
فيشق الموضع الذى ينفخ فيه ويجتمع الغبار المكنوس فى الموضع المحيط بالموضع المنقور ويحدث دائرة الموضع م
فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب فى تكونها تحت القمر على الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو
قوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها تحلل الغمام الذى ينبغى له حدوث الهالة بالاكثر من تحليل القمر
اياه اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا فى غاية البرودة مثلا كليل برد بعيد وحكى عن الشيخ ورايا ايضا
مرتين حول الشمس دائرة اعظم من دائرة القمر على الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة و
اما السبب فى ان يرى وسطها كالمظلم والدائرة التى تليها سوداء فهو ان جمهور المخروط وهو افق المخروط
التى يحيل من ان ظل البصر فانبعث يرى النير من قرب ويتغفذ فى الغمام لقوته ويرى هذا الموضع شديد
الاسفار واما باقى الخطوط التى يتوهم خروجها من البصر الى النير فانها لا تمر اليه على استقامته واما
يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه ويبعد المسافة فلا يرى النير من هذا الموضع شديد الاسفار
كما يراه من المحور وما يقرب منه ولذلك يكون داخل الهالة كالخال والدور الذى يليها اسود لانها
لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب ما هو اشد بياضا منه رؤى الكليل البياض اسود واما
الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار او الطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل لبعدها
عن مجاورة الماء والارض وممازجة الابخرة وقربها من كرة الاثير وذلك لان الاجزاء الارضية جدا
فيحفظ الحرارة التى تصعد بالخلاف البخار وكان لطيفا لحرارته ولم يشتعل فيه النار فتقلب النار
وتنعطف برقة فلا يبقى له الاجزاء الارضية نارا صرفة لصارت غير مرئية لطفها وتحقق واليه
بعوده حيز بركان لطيف فان الالطف يصعد بانتقاله نارا هواءا وانفصال الاجزاء الارضية عنها و

عنها وان كان يبقى له الاجزاء الارضية ما يشتعل فيه اشتعالا ايضا لكن السبب عندنا هو الاول وانه
بعد الاشتعال فيه فليس لا جرم حركة المشتعل من صوب الى صوب كما يتوهم من لا ادركه المحقق الطوسى
فى شرح الاشارات ان يشتعل طرفه العالى اولا ثم يذهب الاشتعال فيه الى فيرى الاشتعال ممتدا
على سمت الدخان الى الطرف الآخر وان كان الدخان كثيفا لا ينفذ الغاية تعلقت به النار
ما يحرق من غير اشتعال وثبت فيه الاحتراق فتثبت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ
المادة شدة وضعفا وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقا قويا يثبت فيه الاشتعال و
دام مشتعلا لا ينطفى اياما او شهورا بقدر كثافة المادة وكثرتها الاستعداد فيكون على صورة ذوابة
او ذنب او رمح او قرن وربما وقف تحت كوكب او كان يدور به اذا دار الدايرة بدوران الفلك
فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى
عالم الارض فتحرق ما عليها عقيب من الملك ... وسمى الحرائق وفى المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار
دخانى من تحت ويصاعده حتى وصل الى حيز النار فقبل ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار
فيه ما نزلة فيرى كان تنينا نزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الارض احرقت تلك المادة
بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفا اذا وضع تحت السراج المشتعل فيتصل
الدخان من الاول الى الثانى فاخذ اللهب الى فتيلته واما الزلزلة والتفجر العيون فاعلم ان البخار
اذا احتبس فى داخل الارض لما فيها من ثقب وفرج يميل الى جهة فيبرد بها فينقلب مياها مختلطة بالجزاء بخارية باجزاء م
فاذا اكثر لوصول مدد مستدافع اليها بحيث لا تسعها الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها
العيون اما الجارية على الولاء فهى اما لسبة ادفع تاليها سابقها او لانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء
بان يكون البخار الذى انقلب ماء وخارج الموجبة الارض يجذب لا مكانه ما يقوم مقامه لئلا
يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا استتبع كل جزء منه جزءا اخر واما العيون الراكدة
فهى حادثة من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحيل بها سعاو شدته او مدفع
اللاحق السابق واما المياه القنى والابار فهى متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض
فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا اندفع اليه ما دنا حركة فان لم يجعل لها
سبيل فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة

ويمكن ان يكون هذه المياه متولدة كما قاله ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة
من اجزاء متفرقة في تجاويف اعماق الارض ومسامها اذا اجتمعت بل هذا هو ما يكون مادة
العيون والآبار والقنوات يزيد بزيادة الثلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وهذه الابخرة
اذا انبعثت عيونا امدت البحار بصب الانهار اليها ثم ارتفع من البحار والبطائح والانهار و امدت م
بطون الجبال خاصة الابخرة ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما تحلل منها على الدور واما
واذا غلظ البخار وبعض الادخنة والرياح بحيث لا تنفذ في مجاريها لشدة استحصاف وجهها وتكاثفها وجمع
طلبها للخروج ولم يمكنها النفوذ تزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض ويخرج منه
نار لشدة الحركة الموجبة لشدة اشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا مقربا الى
الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اتفق
بلدة قوم في الهجرة فجعل عاليها سافلها وربما حدث الزلزلة من تقاطع ولاء وهدات في
باطن الارض فيتموج بها الهواء المحتقن فتزلزل به الارض وقليلا ما تتزلزل لسقوط
قلل الجبال عليها لبعض الاسباب وقد يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية ينبعث منها دخان
الكبريت بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل بما يشبه الكواكب بغير ما يرى بالليل
شعل منطفئة كما اخبرنا بعض المسافرين وجميع المذكورات وان كانت آراء الفلاسفة لكن
لا ينافي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم بناء على ما علم في مباحث الصور النوعية **فصل** في المعادن
اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل
المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق
مغايرة للعناصر فهي كمال اول له ثم يترتب عليها كمالات اخر من الصفات والافعال
الصور للمركبات ثلث احداها صورة غير نفس وهي معدنية وصورة هي نفس حافظة نامية مولدة
لكن عديمة الادراك والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس حافظة نامية مولدة مدركة
متحركة بالارادة وهي حيوانية فهي كمالات اول متفاوتة في الشرف فان الكمالات حسب ترتبها في
الشرف التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا
لقوة نفسانية اشرف الطف من الاولى فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس ويصدر

ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس وقد تناقش في عدم شعور النبات بل المعدن النبات
ايضا وفيه اسرار لا يليق اظهارها طور هذا الكتاب وربما يتمسك لشعور النبات واختياره في بعض
حركاته بما يشاهد من بعض الاشجار كالنخل واليقطين ويتمسك لاعتذار المعدن ونمائه بالظاهر من
المرجان من هيئة النماء فاوائل المركبات الثابتة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان
الابخرة والادخنة المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت يتولد منها ما مر واذا لم يكن كثيرة اختلطت
على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة
فيكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد مثل اليشم والبلور و
الزيبق والرصاص المسمى بالقلعي والاسرب والصواب عده من الاجساد السبعة التي تتولد
من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرهما من الجواهر المنطبعة اي اكثرها فان كون الزيبق ثقلا
غير صحيح وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه
مع بعض كالزيبق مع الكبريت يتولد الاجساد الارضية اي الاجساد السبعة الموصوفة بالجواهر المنطرقة
مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسرب والقلعي فان كان الكبريت والزيبق
صافيين وامتزجا امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت احمر
غير محترق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا رديين
فحديد ان قوي الاختلاط والتركيب واسرب ان لم يقو وان كان الكبريت رديا والزيبق
صافيا وصادفه قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا
ما قالوه في بيان تولدها بالحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال على الاحوال
الغائبة عن الامور الطبيعية كما هو مظنون اصحاب الاكسير **فصل** في النبات قد علمت ان المزاج
كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف وكانت الآثار الصادرة عنها اكثر
فاذا قرب المزاج من الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن استحق لان تفيض عليه من المبدأ
الواجب بالذات على ما هو راي اهل التحقيق نفس كما اليه الاشارة بقوله وله قوة اي صورة
نوعية عديمة الشعور كما عليه الاكثرون يصدر عنها بعد ان تنشأ في درجة الصورة المعدنية من حفظ
التركيب حركات وافعال مختلفة بآلات مختلفة قيل ان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بآلات

مختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر
عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها اقول اختلاف
الافاعيل فقد يكون بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النبات والحيوان من التوليد
والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل بحسب اعتبار العقل فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات
ذات واحدة لا يكفي في صدور الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر في مباحث الهيولى بل لا بد فيه
اما من مبادي جسمانية متخالفة الذات او مبدأ واحد له آلات جسمانية مختلفة تصدر عنه بانضمام
كل آلة اليه فعل خاص واعترض ايضا بان الحركات المختلفة الجهات لا تصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور
لان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به
والجواب ان ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما في الطبائع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد
يتصور حركات طبيعية الى جهات وغايات مختلفة وللمستبصرين في امثال هذا المقام اسرار لا يحتملها
اسماع جمهور الانام وليس ايضا بانية وهي كمال المراد به ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على
وجهين كمال اول وهو الذي يصير النوع نوعا بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان
وكمال ثان وهو الذي يتبع النوع من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان
وبالاول يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم في صفاته والاول يتقدم الذات عليه والثاني يتوقف على
يتوقف [illegible]
الذات الجسم يجب ان يؤخذ الجسم هاهنا بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك انه قد عرفت
الفرق انه لا شك ان النبات او الحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر
صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات واسام بحسبها فانه من حيث هو مبدأ للآثار قوة
وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس الناقصة التي بها يكمل ويتحصل كمال الجسم
فبالاعتبار الاول يكون موضوعا وبالاعتبار الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا
وتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة لان الصورة توهم ان يكون حالة في الجسم والنفس
الانسانية داخلة في التعريف الجامع للنفوس الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة لانها
يتعلق بالامرين على سبيل قوة الفعل وقوة الانفعال وليس باعتبار احدهما اولى من الاعتبار الاخر
ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والاخر تحت مقولة ان ينفعل

ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك مما يجب في الحد وهذا بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما
بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها من حيث هو مبدأ الآثار وهو بعض جهاته و
الكمال اسم لها من حيث يتم بها حقيقة النوع المستتبعة لآثارها ولا ريب ان تعريف الشيء بجهاته
اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم المأخوذ في التعريف انما هو من حيث يكون
طبيعة ناقصة مبهمة انما تكمل وتتحصل بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار لا مادة طبيعي
لا صناعي كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون صفة الكمال ليكون احترازا عن الكمال الصناعي
وهو الذي حصوله بصنعة صانع والمال واحد آلي الاولى رفعه ليكون صفة كمال لا صفة جسم
لان نسبة الآلة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل واعلم ان اسم النفس يقول بالاشتراك
اللفظي على النفس الارضية وعلى النفس السماوية وان اشتركتا في معنى واحد هو كمال اول لجسم
طبيعي لكن بهذا المعنى فقط ما يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط والمعدنيات
مع وجود ذلك المعنى فيها واما النفس الارضية فالمذكور هاهنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي
ما تصلح لتعريفها فان الكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كالعلم عبارة عما يتم به النوع
سواء كان في ذاته او في توابع ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصح
حمله عليها لانا نقول التعريف ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا واسم النفس
لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ
البناء في حد البناء وان لم يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون مباحث النفس
من العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث انها نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة فاذا
كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغي ايراده في حدها الاسمي وبقوله اول يخرج عن
الحد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها
المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالآلي يخرج صور العناصر والمعادن فانها و
ان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية وليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على
اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الآلات للنفس بالذات والاعضاء بتوسطها
ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راي

من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالجوارح والتداوير بمنزلة الآلات
لها فلا يخرج به فاجمع المقيدات لخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي حيوة بالقوة
اي تصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام
آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم
بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد لا يكون مثل الحيوان دائما على التغذية
والتوليد ولا في الادراك والتحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما
يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان
كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط
والمعادن فجوابه بان المراد بعض الافاعيل وتلك الصورة خارجة بقيد الآلي فهذا هو تعريف
ما يتناول النفوس الارضية وبالجهات المذكورة في قوله من جهة ما يولد ويربو ويتغذى يخرج
عن الحد كمال لا يلحق الجسم من هذه الحيثية كالنفس الانسانية والحيوانية قال الامام في الملخص زعم
المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلث اعني النباتية والحيوانية والفلكية
لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة كذلك وان فسرناها بالفعل بالقصد
خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس
لا يكون مقولا على النفوس الثلث الا بالاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو منظور فيه اذ قد صرح
الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة
فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة
واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية فقد علمت رسما يتناولها باسرها
لما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة
اما الاربع المخدومة فمنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتحليله في ذاته احديهما الغاذية
قوله فلها قوة غاذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته فهي القوة التي تحيل جسما آخر الى مشاكلة
الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة كالحرارة الغريزية والخارجية
والحركات النفسانية والبدنية فيتم فعلها باموره ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي بالقوة القريبة من الفعل

العضو شبيها بالعضو وقد يختل عند عدم الغذاء او لضعف الجاذبة كما يقع في علة تسمى الاطروفيا الثاني
الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويصير جزءا منه وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان
الغذاء فيه ينتشر عن العضو ولا يلتصق به العضو الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها
به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق فهذه افعال ثلثة لا بد لها من قوى
ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها اعتبارية او قوة اخرى تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى
لها قوة نامية لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ولا حاجة اليها بعد كماله واسناد الفعل الى الباب اورد
لفظ نامية بدل منمية خلافا للقياس وهي التي تزيد في الجسم الذي هو فيه طولا وعرضا وعمقا بان تدخل
الغذاء بين الاجزاء فيضمه اليها فتزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية ما هي كمال النشو وخرج به
السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو والنمو على تناسب طبيعي ان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله
طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطري العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم
وما في حكمه دون العظم ونظائره من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم تورم العصب عند البعض
ولتورم العظام عند الاكثرين وفيه نظر اذ لا نسلم بان السمن يزيد في الطول ايضا واما ثانيا
فلان ليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا المبادي
السمن والاورام ليست في كل البدن امرا واحدا بل متعددا فيكون في انتقاض التعريف بصدقه على
سمن بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة اما
الاولى فهي التي اشار اليها بقوله ولها قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة
ومبدأ او قابليا لمثله اولا لمثله وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمني عندهم يتحلل
الحقيقة منتشرة بعد الامتزاج لخروجه من جميع الاعضاء وتولدها عنده متخصص بالعظم منه ومن اللحم لحم
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابها بالحقيقة واعلم
ان الوحدة في المولدة كما في الغاذية اعتبارية لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون
قوتان احديهما ما تفصل فضلة الهضم الرابع منيا سواء كان عملها في الاعضاء او في الانثيين على
اختلاف القولين والاخرى ما تميز كل جزء من المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان
اجزائه متفقة الامر فبحسب الامتزاج فتميزها بتركيب عضو عضو فتخص العصب مزاجا وللعظم

والعظم مزاجا وللشريان مزاجا ولكنه اوادعى القول بكون اجزائه مختلفة الا برخه والا مزاج
جميعا فبان يختص كل جزء ويغيره الا ان يحصل بعضها مستعد اللعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية
الى غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه
القوة مسماة كاحدى القوى الثلث للغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغيير فيها لكن خصت هذه بالاولى وتلك
وتلك بالثانية باعتبار ربط واحد واما القوة الثانية منها فهي المصورة وانما توجد في المني عند كونه
في الرحم خاصة لتعطي تلك الاجزاء التي لقية لحقيقة اوالاستعداد الصور والقوى وما يتبعها من
الاشكال والمقادير لتصير مثلا بالفعل بعدما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة
والمصورة تبقى كحذمها الغاذية والنامية كالا يخفى وكان الشيخ انكر وجود المصورة تبعا للمحقق
الطوسي حيث احال صدور هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الزام حيث
سند فعلها بل فعل جميع القوى الى ملائكة موكلة بصدور هذه الاثار بقضيها وكذلك لم نذكرها
واما القوى الاربع التي تخدم الاربعة السابقة فهي الثلث رالها القوة والغاذية لجذب الغذاء وتمسكه
وتهضمه وتدفع ثقله فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل اما الاحتياج
الى الجاذبة فلانه لا يتسع وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة
والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان الدم يكون في الكبد مخلوطا
بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يتمايز وينجذب الى كل عضو نوع من الرطوبة
فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء
معلوم بالحس كجذب المعدة الغذاء عند الحاجة من غير ارادة منا مع ارادة عدمه وخروج المتولي في
اخر الفرج كونه متناولا اولا وجذب الرحم بعد الطهر وخروج الفضول بالطبع الى الامعاء والداخلة
جذب المحجمة الدم الى داخلها كالمشتوية الانسان وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وا
اما الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة اولا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل الشبه والاستحالة
حركة والحركة في زمان فلا بد من زمان في مثله تحصل الاستحالة والتشبيه ووجودها ثابت في بعض
الاعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء قويا يمنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء وانضمام
الرحم للولد انضماما شديدا الا يسع معه ادخال طرف الميل فيها ما ظهر لارباب التشريح اما الهاضمة
الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية انما يكون لما قرب استعداده لحصول الصورة العضوية فلا
له من فعل قوة لجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة واما الدافعة فلبدفع ما لا يقبل التشبه والا
لادى الى السدد وثقل البدن بل الى فساد وجودها ظاهر في حال القيء والبرز وارافة
البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول منع الاحتياج اليه في اول الفعل والثاني
بعدم تسليم ان الغاذية غير قوى يرجع كيفية جوهر البدل الذي هو الدم الى ما في الكبد
والالتصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون فعلها التشبيه لا غير والثالث بعدم
الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر في كتبه سوى هذه الاربع المسماة
المسماة بالخوادم وان الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابن
سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء والمتاخرين لم يفرقوا بينهما قال الامام الرازي
في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى
قوام مهيئا لفعل القوة المغيرة فيه والامتزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل هذا الكلام
نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع
التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته
فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى
عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية ولشدة استعدادها للصورة
العضوية وزوال ذلك الا ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احداهما سابقة
والاخرى لاحقة فالاولى لانه الاول فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترضوا بوجهين
الاول ان الهاضمة محركة للغذاء والحركة كيفية الا الصورة الشبيهة بصورة العضو وكل ما حرك شيئا
الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير
الثاني ان المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهي منبعثة عن قوة اخرى
في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن لا فرق
بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان شأن المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل
وبالقياس الى الغاذية اي ما لاجله الحركة الاعداد كما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث انه معد

لا يكون فاعلا لا يقال ما حرك شيئا الا بشرط ان كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان
المقصود الاصلي هو حصول تلك الشيء كيف وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على ان ليس بين
كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة
ومحال ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول وهذا الكلام هو يقتضي ان يكون
المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما يحرك اليه
المحرك فقد يكون من حدود ما فيه الحركة وح يكون كل حد فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون
صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كصورة العضوية فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك
وهو معد لها ولها فاعل اخر يفيد تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه فكل فعل
وحركة لا ينفك عن فاعله القريب وهو معد بالنسبة الى حصول غاية اخرى ليست من نوع فعله
ولها فاعل اخر غير المحرك القريب فلا حاجة فاعل يفعل الالية والعضو ويجعل المادة
غذاء غير القوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية
بامداد واهب الصور واعلم ان في هذا الموضع سؤالا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا القوة المولدة
والمصورة وغيرها قوى للنفس الناطقة والالات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج و
تمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل
ذي الالة وجعلها نفسها غير مستعمل اياها وهو غلط واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس
حادثة بل قديمة كما هو راي بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن
كما هو راي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية او الانسانية
للمولود بل يجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة بالذات للنفس الحيوانية او الانسانية كما هو راي البعض
وتارة بتغيرها من قوى النفس الحيوانية او الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا
اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن من هو اي فقال ابو ام لا وفي النفس المولود ام لا
فذهب الامام الرازي الى ان الجامع للاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في
تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله انه لما كتب بغير رأي الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع

الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع
لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن
ثم النفس الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه
ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي
ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء ان يقول به التشويش والاضطراب عن سعالا انهم ما ذكره الحكيم
الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه والنامية تنقف من الفعل اولا بين
البلوغ الى كمال النشو وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تغايرهما بين القوتين وما
اورده الامام في هذا المقام من ان الفعل الثانية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه والصاقه
كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد ونا للمتحلل والنامية تفعل
ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله وجزء الزائد شبيه بالاصل فاذا
قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد فيكون اي النامية الا انها في الابتداء تكون
قوية على ايراد البدل الاصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة فلا يجب
بواسطة نمو العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم
في العضو فرد عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستند الا في الاستبداد قال الشيخ في الشفاء
ان شان الغاذية ان تورد لكل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصونه وتلصق به من الغذاء بمقداره
الذي له على السواء واما النامية فيسلب حاجة البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اولى
فتصفه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى الى ان الحجر لما سبق من تناهي القوى الجسمانية
فيعجز عن ايراد البدل دائما وعن مقاومة الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المودعة
لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي ركنها الحقيقي لتعطل القوة لبطلان آلتها فيموت الموت الذي
هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانتفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانطفاء
الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان هناك الاطفاء الحرارة الغريزية
اسرا اخر بطريق الغمر لغلبة في الكم وبطريق القهر لمضادته في الكيف اذ لو فرض مثل الغاذية دائمة

فليس التحلل دائما على نماطه واحدة بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعنى الاسباب المحللة فيما ثم ترداد
هو الرطوبة الغريزية فالبدن لا يفى وحده فيما لعروزه بتارك الاثر المنافى التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل
دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء فى انه لا يقاومه لقصوره فى الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحدث
وتنضج فى اوعية الغذاء ثم اوعية المنى ثم فى الرحم والبدل لم يتغير الا فى الاول فيكون ايراده بدلا منها
كايراد الماء بدلا من الدهن فى السراج فانظر حكمة البارى واقتض العجب ان المولود يولد اولا
والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث فى الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية
عاملة فى تخفيف رطوباته ويزداد ويزداد حتى يتهيأ للقعود ثم للانتصاب ثم للمشى ثم لا يزال يفعل الى
ان يفنى رطوبته بالكلية او يضعف ضعفا لا يقوم مقام الغذاء فينطفى الحرارة وبانطفائها يحصل الموت
فسبب الموت هو بعينه سبب الحيوة وذلك لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من
غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على الرطوبة فى الغفلة
نعمة وحذر وسبب للحيوة اولا وللموت ثانيا **فصل** فى الحيوان وهو جسم مركب يختص من بين المركبات
بالنفس الحيوانية لكونه مزاجه اقرب الى الاعتدال من امزجة الاولين فيقبل السبوغ درجة الجماد والنبات
فيقبل صورة اشرف من صورتهما وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة
قال الشارح الميدى هنا بحث لانه ان اراد انها كمال من جهة هذين الامرين فقط على ما هو المتبادر
فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها كمال من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد انها كمال
من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة الحيوان مشتملة لدرجتى الجماد
والنبات فالنفس الحيوانية تشترك مع النفس النباتية فى صدور الافاعيل النباتية كما انهما تشترك مع الصورة
المعدنية فى صدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما
ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادات فاعل
للافاعيل النباتية فعلى هذا ينبغى ان يراد على التقدير الاول على انه لو اريد الشق الثانى لم يلزم محذور
فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر لبعض الافعال الحيوانية فى الادراك الجزئى والتحريك الارادى
وان اختصت بهما ايضا آخر كالادراك الكلية والتدابير البشرية فلا محذور فى صدق النفس
الحيوانية عليها من تلك الحيثية و فى كون النفس الحيوانية حينئذ اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان

ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان واما قوله فالمناسب ان يقال من جهة بعض الافعال النباتية
ويدرك الجزئيات الجسمانية فقط فغير صحيح لعدم صدقه على بعض النفوس الحيوانية فان المعتبر
ليس مجرد ما ذكره والا لم يبق فرق بين الطبيعة والنفس فلا محالة للنفس زيادة على الطبيعة
الماخوذة بشرط لا شىء سواء كان البعض اوعى من البعض فى نفوس الحيوانات انواع متباينة بين النوع
النوع منها باعتبار نفوسها التى هى بمنزلة ذواتها لا باعتبار جنسيتها التى لا فرق فيها بين سائر
الاجسام فلها من الالات ما يقتضيه الا ولا فوق ان احديها قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة
فهى اما فى الظاهر او فى الباطن اما التى فى الظاهر فهى حس لحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة
سادسة لغير الانسان مع عدم اطلاعه عليه كما انه لو لم يكن فينا احد الحواس لم يكن مقصوره كما
الاكمه الذى لا يتصور كيفية الابصار ولكن الكمال المكوّن منها فى الطبقة لا ينقص من درجة الحيوانية
الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما فى تلك المرتبة فلو كان فى الامكان حس آخر لكان
حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة فى الخمس منها السمع وهى قوة مرتبة فى العصب
المتفرق فى سطح الصماخ يدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع
مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى بتموجه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف
الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس امواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ فى الشفاء
والنجاة وفيه تصريح بحدوث انتقر ذب الصوت بعد القرع مع تحركه بانه قد يحصل بالقلع وبحرف
كانه نوع من الصوت لانه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت
والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا الحرف نسمع شيئا واحدا فاعرف به الشيخ الحرف من كونه
هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع لا يخلو عن مسامحة
وقوله تميزا فى المسموع كالطبع ملابسة الطبع وغير هما من الامور التى يحصل بها التميز بين الاصوات
لا انا نسمع شيئين بالوجدان واعلم انه اذا كان الصوت سماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن
لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لاتساع النفوذ فى جرم الفلك لكن نسب الى
القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل
ويتعجب منها النفس ويحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه و

وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب
عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى الزوج الاول من
الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان النابتتان من غور البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي التيامن ما نبت منهما يسارا والتياسر
ما نبت منهما يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى وليس الملتقى مجمع النور والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون منهم
ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرآتية
فاذا قابلها متلون تنطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل
من المتلون شيء ويصل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله
بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء الشفاف وبين الآخرين عليهم بان المرئي ان يكون شبح الشبح
لا نفسه وكين فالطبعيون بان في ذو بان الشبح الذي يساويه في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا
اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبهه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس شبحه م
الشبح وفيه ما فيه وعن الثاني بان الشبح الذي لا يلزم ان يساويه في المقدار كاشباح من صورة الوجه
في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من
وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه
عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط
مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال البعض منهم بان الخارج
من العين خط واحد مستقيم لكن يتحرك طرفه الذي يلي العين ويرتسم طرفه الآخر على المرئي فيتخيل
منه هيئة مخروط والاشراقيون قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر
الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي
على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع
تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا
قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان شبحه من النور في الظلمة

في الظلمة اذا حك النائم من النوم عينيه ولان الانسان اذا نظر نحو القمر فقد يرى عليه دائرة من الضيا
واذا انتبه من النوم فقد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لاستيلاء العين من النور في ذلك
الوقت وان غمض احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم انه يملأه جوهر نوري ولولا القلب
اجرام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين عديم الفائدة وثانيها ان الاحساس احسام م
لسائر الحواس ليس الا بحصول شيء الا المحسوس بل لاجل اتصاله بها صورة المحسوس فكذا الحكم
الابصار وثالثها ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا يتاتى
الا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راي اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما
هو راي القائلين بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورابعها ان من يدق النظر الى الشمس ثم
انصرف عنها يبقى في عينه صورتها زمانا وذلك يوجب الانطباع وخامسها ان المرورين يرون
صورا مخصوصة لا وجود لها في الخارج فلابد من حصولها في البصر واجيب عن الاول بانه يفيد خاتمة لا يفيد
الانطباع الشبح واما كون الابصار به فلا وعن الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون
القاعدة ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب الشعاع ينكرون له وجها آخر وعن الرابع بان الصورة
غير باقية في الباصرة بل في الخيال وان اجهما من الآخر وعن الخامس انه انما يدل على اثبات الانطباع
في هذا النوع من الرؤية التي هي من قبيل الرؤيا وثبت هذه الامور الغائبة عن الابصار بوقوع اشباحها
في الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وما يتمسك احدهما على الآخر
بغير ما يتعلق الى في العلوم وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قوي شعاع بصره
كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظ
كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع
لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل بنهار
الشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا
يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى الماء ورد و
رآه اما لم يظهر له الا السطح الذي يلحق يكون في البصر وما ذلك الا بان سقط سهم مخروط الشعاع
الى ادراكه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينه واشرق على الغير

واذا اغمض عينه عن السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينه والسراج والجواب عن الكل بانها
لا يدل على المطلوب من كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان للعين نورا ولكن لا ينكران في
الابصار جسما شعاعيا محيطا يتبين بالروح الباصرة وان انكرنا المعني بركونها اذ لو كان النور
لا يوجد الا في النار او الكواكب واما الاجسام الكثيفة وما في جوف الحيوان فلا ولهذا الظلام كيف
يقبل داخل الدماغ مع تسترها بالحجب الكثيفة جسم نوراني واما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان
جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذلك يدل
على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج ثم نقول آلة الابصار
جسم نوراني في الجليدية يرتسم منه بين العين والمرئي مخروط وهمي يتعلق ادراك النفس بذلك المرئي
من جهة زاويته التي عند الجليدية ولشدة حركته عند رؤية البعيد يتحلل لطيفها ويبقى الا اللطيف اذ اغلظ
ويكثف اذا الطف ورق فوق ما ينبغي ويحدث بها في المقابل القابل اشعة واضواء يكون
بكون قوتها في مسقط السهم حاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة
استنارته يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج
الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والا فهو باطل قطعا واما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي
هو من قبيل الاعراض فقط وان اريد جسم شعاعي يخرج من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع
ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم
ثم اذا انفتح خرج مثله وهكذا او ان يتحرك جسم الشعاع من دون قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات
وان ينفذ في الافلاك ويخرق قشور الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير
المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر مثل الثوابت
بل قبلها بان يأتي نفاد المسافة بينها وليس كذلك بل نرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة
وبمثل هذه الامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين
واتصاله بالمرئي فان قيل اليس علم المناظر والمرايا من حكم اعتبرته كثير من المحققين مع انه مبني
باحثه على القول بخروج الشعاع بمعنى دخوله في العين الى المرئي كما يقع من الشمس وسائر النيرات
الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند البصر وقاعدته عند المستنير والمرئي

والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زواياه
التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا صغرا الى ان تنتهي في البعد الى
حيث كانها تبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء
لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف عن استقامته عند السطح الى
جانب السهم فيكون المرئي في الماء قاعدة لزاوية اعظم وفي الهواء لزاوية اصغر ومنها ان الشيء
الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما وينعطف اذا بعد المرئي
من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع النافذ
فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة بالانعكاس
وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد شرط ان يكون جهة من لقيه المرآة وذلك سهو
والا لما امكن للانسان رؤية وجهه في المرآة ومنها ابطال الرؤية اذا صارت الجليدية مركز المرآة
كرية المقعر لتطابق مخروطي الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا ابعدت
المرآة يرى الانسان وجهه منكسا في غاية الصغر واذا قربت حتى جاوزت المراعي الحد الذي
فرضناه اولا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في جميع ذلك في رسالة مفردة
لنا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر منكوسا وذلك لان الشعاع اذا وقع على
سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي
الا ان تصير قاعدة الشجر لقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس فيقوم بار دونه الاشياء
على استقامة الشعاع فيجد الشعاع المنعكس في نقطة في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه
البعد منه وما يوازي اجزائه مما اقرب الى قاعدة الشجر فيراه كذلك الا انه ذلك من الامور المذكورة
في علم المناظر المبنية على وجود الشعاع وماهيته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية فقلت
هذه الامور مما هو تبتنى عليها كثير من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر والقطع
الاقطاب المفروضة في الفلك فكما انه يجوز كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال
الهيئة فكذلك لا يلزم ابطال علم المناظر كون المخروط الوهمي بين الرائي والمرئي امرا وهميا

وكذا انعكاسه من المرآة وانعطافه من الماء، فان لقول المخروط الواحد بين الرائي والمرئي وحالاته
من الاستقامة والانعكاس والانعطاف سر ثم الاعتبار بين المذاهب الثلاثة التي هي الانطباع والشعاع
والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في مقالة في الجمع بين الرأيين اي رأي افلاطون
وارسطو الا ان عرض بكون هذا التشبيه على هذه الآلة الادراكية وحملها بضرب من التشبيه لا حقيقة
خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما احتيط الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام
منه دال على ان المختار عنده الابصار لا بالانطباع واضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطا بالمقابلة
وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي قوة مثبتة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة ويتبخر اجزاء لطيفة من ذي الرائحة مختلط
بالهواء وتصل معه الى الخيشوم ومن ينقل ذي الرائحة في الثالث منه من غير ان يتحلل منه الهواء ولا يتجزأ او ينفصل
اجزاء ورد الثالث بان القليل من المسك يشم مع طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه
وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة وتحرق وتفنى بالكلية مع ان رائحته
تدرك في الهواء الى زمنه بطول وقد ويؤيد ذلك ما قد حكى ارسطو ان الرخم قد انتقلت مسافة
اربعمائة ميل […] رائحة جيفة في حرب قد وقع بين اليونانيين ودلهم على ان انتقالها في تلك المسافة
عدم كون الرخمة في تلك الارض لا في كونها احد من الساير وقد يقال بعض المسلمين من اجزاء صغارا جدا
تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في سياح المقصد على ان الشيخ اعترض عليه
في الشفاء بقوله يجوز ان يكون ادراكها الجيفة بالباصرة حين […] الجو العالي انتهى وبيان ما
ذكره ان الابعاد يرى المواضع البعيدة اقرب فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عنه البصر فانه
يرى اقرب اذا صار البصر ارفع فليكن السطح اب والمرئي ب والبصر ه وهو ه مرتفع عنه بقدر اج
فنقول ان ب يرى اقرب من آ موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار اه بعدا اد
لان زاوية اب اما اعظم من زاوية اب ج وزاوية الحادة فيكون اب ج اعظم اب د
ايضا زاوية اج ب خارجة عن مثلث د ج ب ولوجوه اخر واعلم ان القوم حكموا بان
ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة بحيث لا […] من ذي الرائحة على الجسم المحدث
المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على

الشم على مماسة ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم وبخار روائح
ورد عليهم الشيخ بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو
في العنصريات ومن كلام بعض المتأخرين ان عند القائلين بالعكس […] في نوم او يقظة شم منها
روائح اطيب من المسك والعنبر بلا نسبة لا عنده لما هناك ولهذا ارباب العلوم الروحانية
على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانية رائحة […] يستنشقونها ويتلذذون بها ويبخرون
الاطعمة المصنوعة فيعطفون على من قرب ذلك اليهم ويسعد له اقول لهذه الاقوال وجوه صحيحة
وتأويلات لائقة يستدعي بيانها […] على ان الاسرار محجوبة عن […] الاعتبار ومنها الذوق
وهي قوة مثبتة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة حيث يعقل […] بتقوم
البدن وهو مشتهى الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملاقاة ويفارقه في ان
نفس الملاقاة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملاقاة الحار تؤدي الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية
المنبعثة في الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعوم والا لم يؤدي الطعم كما في بعض الامراض و
اختلفوا في ان توسطها بان يختلط اجزاء ذي الطعم وينتشر فيها ثم تنفذ فيغوص في جرم اللسان
فيحس الذوق او بان يتكيف نفس الرطوبة بالكيفية الطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة
واسطة لوصول جوهر المحسوس الى الحاس وفي الثاني يكون هي المحسوس نفسها بلا واسطة وما يدرك
بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما تركب منها ومنها اللمس وهي قوة مثبتة بواسطة الاعصاب في
جلد البدن واكثر اللحم وعلى غيرهما كالعصب اشتباك […] وهو الروح النفساني والملامسة للحيوان
في باب الضرورة كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو
اللمس فانه كما ان للنبات غاذية يجوز ان يفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان
لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى
وهو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور
يتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان
دالا على الشيء الذي يستبقي الحياة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد
الحواس الاخر الى الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط

بالبدن محرق او مجمد انتهى وهذه القوة يدرك بها يؤثر فيه بالمضادة وذلك التأثير موقوف على المماسة
فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتأثر منه فلا يدرك واذا اجتمع فيه مثلان وهو محال و
مدركاتها الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وغيرها ايضا من الخفة
والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالهيئات والمزاج
وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وذهب
الجمهور على ان اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في القانون
يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد
كله واحدة بها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب
واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها
في آلة واحدة يوهم توحدها في الذات ثم هنا بحث وهو ان المدرك بالحس كيف جعلوا اكثر
لقوة اللامسة على لقة انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة
كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك اعفا لا مختلفة من سدادها واحدة بالذات ومن يختلف
ما فيه وهذه المباين الكيفيات الاوليات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين
الكيفيات الثواني الحاصلة من تفاعلها كالالوان والروائح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس
دون هذه الحواس اقول لما علمت ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوائل المحسوسات
اللمسية وما يتبعها وان القوة التي هي اول مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث يتأثر بسببها
الحيوان عن اضداد ماهيته من الكيفيات الاولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في حد وسط
او وسط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي تكون تلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتأثر
عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم لكثرة اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون
قوة واحدة مدركة للامور المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل كما سيأتي تحقيق ذلك في التحصيل
ان شاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية
من علم النفس ان الحواس منها لا لذة بفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات
فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بل تكون النفس تلتذ وكذا الحال في الاذن

في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس بالتها
من جهة السمع او البصر بل من جهة اللمس لانه يحدث فيه الم لمس وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة
لمسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما يتكيفان
اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من الحواس الاول
بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى واعترض عليه المسيحي في شرح القانون بان كلامه في غاية الاختلال
اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس فمذهبه في هذا الوضع
ان كان هو ذلك فهو مناقضة في السمع والبصر وان لم يكن هو ذلك فيكون قوله في الشم والذوق
واللمس ايضا فاسدا واما ثانيا فلان لكل واحد من الحواس له محسوس فانه يستحيل ان يدرك غيره
وبديهة العقل حاكمة بهذا ونحن نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة التي في صماخ الاذن
والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المؤذي واما ثالثا فلان ذلك يكون منافيا
لحد اللذة والالم فان حد اللذة بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة
ادراك المبصرات لا الملامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون
لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة و
ادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة والم ولا للشم والذوق
وان كان لذة والما للبعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال في ذلك الا ان
للحواس الخمس جميعها وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام في كتاب المباحث
حيث تكلم في اللذة عدم نزاع الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع والالوان
ولست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك ان الملائم
للشيء هو الذي يكون كمالا له واقرب درجات الكمال حصوله للشيء بان ادراك الملائم هو الالوان
للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم هو اللذة بل ادراكه والقوة الباصرة اذا ابصرت
فقد حصل لها الملائم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس
هي المدركة لذلك فانها مدركة الاشياء ويدرك انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام
يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فان هذا للنفس على

على ما زعمه وكذلك الكلام في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قال
في الشفاء والقانون هذا الكلام بالفاظه ورد عليه العلامة الرازي في شرح كليات القانون.
اما ما ذكره اولا فنقول انا لا نسلم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا
واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتأخرين كا
الامام ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم غير النفس واطلاق
هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من المجاز لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة
بل آلتها من محسوسها اي عن هيئاته وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها اي حين حالة وتكيفها بكيفية
المحسوس الا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها لمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها
حيث ينفعل الآلات عن محسوسها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة
والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة
الفوتة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت
الحسن في العصبة المستفرشة لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال
الآلات البعض آني على ما قيل لان ذلك كلام ركيك سخيف لاشتراط الحواس في كون ادراكها آنيا
اما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد له من دليل واما ما ذكره ثانيا فبان
الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لها
السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال بحيث الصوت المفرط في لامسة
الاذن واللون المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع فلا يتألم منهما الا ان ادراكها آنا لا
زمانا فبطلان ذلك بل لا نهاية لها الا ان من حيث يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه نسب اليه ان
الملايم للقوة الباصرة وادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات
لامسة العين وهما ممنوعان لان الملايم والموافق انما يكون للنفس لا لشيء من القوى وغيرها
ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك
باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما ما ذكره رابعا فلانا لا نسلم ان كان المحسوسات لذة
والما في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس الثلث

الثلث حيث ينفعل الا انها غير محسوسة دون لذة الحاستين الباقيتين لكون تأثرها زمانيا
لا آنيا على ما قيل لعدم كاسرة واما العذر الذي ذكره الامام في خروج الشيخ عن مذهبه في السمع
والبصر فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى الاعتذار من جهته لكن لما كان اعتقاد الامام و
ان كان خطاء ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس شرع في الاعتذار وعذره
هو اوهن من بيت العنكبوت هذا ملخص كلام العلامة المحقق في هذا المقام اقول ولعمري انه قد
اصاب فيما اجاب من الاشكالات المسطورة لكن في الفرق الذي ذكره بين الحاستين الاوليين و
الحواس الثلث الباقية محل تامل ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه حد الاجداء حيث لم
يذكر ان النفس من اي جهة لم تدرك بعض المحسوسات حين ينفعل آلة ادراكها وتدرك بعضها حين لم
ينفعل آلة ادراكها لبثت بكون بعض آلات الحواس محلا للالم واللذة الحسيين عن محسوساتها
دون البواقي منها وليس يبعد ان يقال ان مزاج الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الاول
وبقاء حياته منوط باعتدال مزاجه اللايق وصلاح بدنه وفساده انما يكون بحفظ ذلك المزاج
واختلاله ولا شك ان اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي من
حيث هو مناف والملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هي مدركات اللامسة اولا لكونها من جنس
كيفيات بدنه المقوم حياته بها ثم مدركات الذائقة التي تتقوى وتربى بها بدنه ونما الكيفيتين المذكورتين
في الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث تتغذى بها لطائف الاعضاء كالارواح البخارية واما
مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا والملايم والمنافي
للحواس التي هي قوى حيوانية ولها التي هي ام مركبة هي مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور
واما مدركات الحاستين الباقيتين فملايمة ومنافية لها ولمحلها ولهذا لا يلتذان ولا يتألمان
بها فهذا ما عندي في هذا الموضع والله اعلم واما القوى المدركة اي الاعم منها وهي الباطنة التي في الباطن
فهي ايضا على ما وجد بالاحساس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او المعاني والمعينة اما حافظة او متصرفة والحافظة
اما حافظة للصور او المعاني فوجه ضبط اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة
مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس

الظاهرة بان تادى اليه من طرق الحواس فهو لكونه ينعكس فيه اشباح متعددة ويدل على وجوده وجوه الاول
ما ذكره المصنف بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا وكذلك
ارتسامهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذا
ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر يبقى فيها الارتسامات التابعة بعضها بعض ثم تتحد
الثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة التي لا يحضر عندنا الانواع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع
ليصح الحكم منها الثالث ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا
في شيء من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة
بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني في قوة ارتسام الاول فيكونان
معا وهذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني بانه لا يلزم من كون
الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس الا ترى انا نحكم بالكلي على
الجزئي كالحكم بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس وهذا ايضا تعسف فانا وان
كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم
فيها بل لا تتجزى الا في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة فيها ثم لجواز ان يكون حضورهما عند
النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الجزئي والكلي يكون لارتسام الكلي في النفس
والجزئي في الآلة فلا يثبت الة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان
لا يكون الحواس الظاهرة مدركة صورة المرئية والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن
اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك الطعم فائض بالدماغ كالاحساس بالعصب
وكذا اللمس وايضا اذا البصر ما يشبه لما يبصر به من احدهما بالعين والاخر بالدماغ
والجواب ان العلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص
واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف ولا آفة في الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس
بخلاف الآفة في العصب وايضا نجد الفرق بين الذوق ونعلم قطعا ان محل الذوق ليس في العصب وبينها
انا لا نسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في
الهواء بان ينقل الشكل في الاجزاء الهوائية المتجاورة خطا واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء

على بعض كالحكم بان هذا الابيض هو
هذا الحلو وهذه الاصفر هو هذا الحار
ولم يكن من الحواس الظاهر
مه

بقاء الشكل السابق عند حصول الشكل اللاحق بعيد لتعاقب الخلاء فان الشكل انما يحدث في الهواء لانثقابه المحيط
بالجسم المتحرك فيه وبقاء الانثقابات بعينها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة الانثقابات بالخلاء فيلزم
لزوم الخلاء ثم وانما يلزم لو كان الشكل بعينه لاى شهود وكان رقيقه او لم يمكن تعلق الشكل بعينه
متدرجا في الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد من
التشكلات التي يشاهد بعينه انه المحقق له لا في ان الشكل اللاحق ولقلة الزمان يظن ان المجموع
يشاهد دفعة واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين
الروح المصبوب في التجويف الاول آلة للحس المشترك والخيال الا ان الشيء مقدمه احق بالاول ومؤخره
والتخيل بما هو سوء تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبة عن الحواس الخمسة والحس المشترك وهي
خزانة للحس المشترك تبقي صور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه واما جعلت خزانة للحس مع ان مدركات
جميع الحواس الظاهرة تجتمع فيه لان الحواس الظاهرة لا تدرك شيئا بسبب الاقتران بالخيال
بل بما حاسه صد بد من خارج فيفوت مع ان الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا اذا
شاهدنا صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها
قبل ذلك فلو لم تكن الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كالو صار نسيته وانما احتج الى الحفظ لئلا
يختل نظام العالم ولاشتبه الضار بالنافع اذا لم يعلم انه هو المبصر اولا وتنقطع المعاملات وغيرها
والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان القوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل
ليس كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هي شرط سرعة القبول وعدم يبس الذي هو شرط الحفظ وثانيهما
ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين ليكون الاستحضار
حصول الصورة فيهما والذهول حصولها في احديهما دون الاخرى والنسيان زوالها عنهما اعترض
الامام على الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ
والقبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدا للادراكات المختلفة من انواع
الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن بوجوه التدابير فبطل قولكم
الواحد لا يكون مبدا للاثرين واجاب المحقق الطوسي عن ما ذكره اولا بانه ليس الا تنبيها على ما ظننه
بين انما هو ملتبس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا ينافيه الحكم الكلي بان كل ما يقبل شكلا فهو يحفظه

فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعلى النقض بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ لا يدل
على وحدة مصدرهما لجواز ان يكون القوتين كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة
المصدرين وحاصل كلامه قدس سره ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون
القابل ايضا هو الخيال كما انه لحافظ على ان يكون القابل قوة اخرى مغايرة لها كالحس المشترك
كما ان حفظ بوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها
لم يوسطها بين قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدا القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعضهم
من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض
يقبل الشكل بمادتها ويحفظ بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز
ان يكون هنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود
من الاستدلال اثبات تعدد مبدا القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون
الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان
صورة ما فاذا زال المرض فيستحضر الصور التي كان قبل يحفظها فلا جرم ان قوة الادراك غير قوة
الحفظ وعلى النقض بالحس المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد
الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك
هو مشاهدة الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مشاهدا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها
بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصورة وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه
يكون مدركا للقدر لكون اللون مشتملا عليها واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجودات القدرات
عنها واقول وانت تعلم ان مفهوم الصورة المحسوسة امر مبهم لا يحصل الا بصورة معينة والصادر
عن الشيء اولا لا يكون الا امرا متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدا لامر واحد اولا ولامور
متكثرة ثانيا وبالواسطة فكيف يكون يحصل ما يصدر منه اولا اضعف مما يصدر منه بواسطة بل
الاولى ان يجاب عن النقض بذلك كما يجاب عن النقض بالنفس او بان الادراك الانفعالات
ويجوز ان يكون في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة عن مبادي متعددة والذي تحقق
عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد الا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا على ان مبناه اصل

اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه
الا في الواحد الحقيقي بل على ما مر من بقاء البعض بعينها مع زوال اخرى فالنقض ساقط راسا ولهذا
عبر المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات لما لم يتعرض لما ذكره اورد على المحقق وجوها من البحث
يكفي كلامنا بدفعها كما يظهر بالتامل اللائق وعلى الوجه الاخير بان تجويز الحصول في الة حالة
الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى
ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على ذلك
الامر وايضا لقوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل عن غير نقصان وتغير فان
قلتم حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك
حصول الصورة للمدرك لحصوله في الاله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان
كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال تمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيمتنع
لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات اقول والاولى ان يقال ان الصورة
حالة الذهول غير حاصلة في الة الادراك بل في الة اخرى ومطلق الحصول في الة من
الات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول صورة اي محسوس من المحسوسات في يد الانسان
ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة الشيء في الة ادراك ذلك الشيء فحصول الصورة في
الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الحواس كما في المشاهدة او من معدن الخيال
وقد يحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضا واما الوهم فهو قوة مترتبة في اخر التجويف الاوسط من
الدماغ والظاهر الدماغ كله لانها الرئيس المطلق في الحيوان وتستخدم سائر القوى الحيوانية لان
مصدر الاثار عليها الروح الدماغي فيكون كل الدماغ الة لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط
لاستخدامها المتخيلة ومحلها مؤخر ذلك التجويف ولا يستلزم كون الشيء الة لقوة كونه محلا لها ليلزم
توارد القوى على محل واحد كالتوهم يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات فيندرج في الجزئية
لان مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور
وهي ما لا يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني
دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتادى من الحواس البديهي على مغايرتها للحس المشترك وكونها

جزئية وليس بمغايرة للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات بل هذا مع وجودها
في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة التي كانت في الشاة فهي تدرك ان الذئب مهروب منه وان الولد معطوف
عليه وقد يستدل على وجودها بان الانسان قد يشاهد ما ينازع عقله في قضاياه كما في الخوف عن الانفراد بالميت
يقتضي عقله الامن منه وربما يطلق التخيل على العالمين فهو قوة باطنة غير عقله واما الحافظة فهي قوة مرتبة
في اول التجويف الاخر من الدماغ تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية وهي خزانة للمعاني
الغير المحسوسة والاولى ما ركبه لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي اجزاء القوة الوهمية والكلام
في مغايرتها لسائر القوى على ما مر واما المفكرة فهي مرتبة في مقدم البطن اي التجويف الاوسط
من الدماغ ولها التصرف في السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها في شانها ان تركب بعض
ما في الخيال او الحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصل بعضها عن بعض فتجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها
حيوانا من رأس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا رأس ولا يسكن عن
فعلها ابدا لا نوما ولا يقظة وهي الحاكمة للمدركات في الهيئات المزاجية ويتغير للاجنة والشبه فانه القوى
الباطنة اشد سلطنة بها ليس من شانها ان يكون عليها شيطان من النفس فهي الة يستعملها على اي نظام
اريد فتسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم بالتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة القوة العقلية
بالمفكرة وبها يستنبط العلوم والصناعات وفي تفصيل الحدود والوسطى يستوي الى فطنة قال الشارح
فان قيل كيف يستعمل الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة
كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال
الوهم اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات اقوى ثم الجواب عنه
ذلك بما ذكره غير تام اذ ارتسام صور بعضها في بعض وان كان ادراكا لها يبطل الحصر في الخمسة بل
يكفي الاقتران فان لم يكن ذلك ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوة
التي هي الة لتركيب الامور مدركا لها حتى يمتنع ان يقبل القوة الجسمانية الة للقوة العقلية في تركيب المعقولات
وتفصيلها الا يرى ان ما في اليد قد يصير الة في تركيب الاجسام مع انها غير مدركة لها فكان هذه القوة
يد معنوية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها في ترتيب الفكر ان النفس تقدم بعض ما فيه الانتقال
الفكري على بعض آخر ولا يحصل فرقه ذلك اصلا ولما كان ان يتحقق ان لكل واحد من هذه القوى الاثر

او ادراكه خاص وموضع خاص اما الاول فهو جسم حار لطيف حادث عن لطائف الاخلاط الاربعة
كما ان الاعضاء حادثة عن كثائفها على نسبة محدودة وهو المسمى بالروح البخاري وهو حامل جميع القوى
المدركة والمحركة يتولد في القلب الصنوبري وفي غير متوصل على سواحله العالية والسافلة فما يصعد منه
الى معدن الدماغ على ايدي خوادم الشرايين معتدلا بتبريده فائض الى الاعضاء المدركة والمحركة
منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما يصعد منه الى الكبد بايدي سعواء الاوردة الذي هو مبدأ
القوى النباتية منبثا في اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير
آخذ منه مبدأ الروح كان يكثر الحرارة مفتقرا اليها في التسخين والتلطيف فما كان يبرد وارطبا
ولا يشتغل سريعا بانقسام الافعال الحسية من الحركات والانفعالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان
ما زعمه افضل الاطباء جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة فان حيوة هذه الروح نور
النفس الالهية المذكورة في القران والا فهو جسم والجسم بما هو جسم ليست حيواته غير ذاتية بل عرضية
وانتسابها الجنة لذاتها كما يسمى هذه الروح الحيواني هو المبدأ القريب لحيوة البدن فكل موضع نفذ
اليه من سلطان نوره يحيى والا فيموت واعتبر بما يسد والواقفة في مجاري الاعصاب والعروق
كيف يورث الفالج والصرع والسكتة والذي يسد طرفه يحس بخدر فيه وقد لا يتالم بالجرح وضرب واذا
وقعت سدة شديدة انقطع الروح فبطل الحيوة ولولا لطفه ما ترشح في منافذ الاعصاب والمواضع
واما المواضع المختلفة فما سبق ذكرها والمرشد لاختصاص كل قوة بآلة تلازمها في الخلل والصلاح
والفساد ولا لعدد القوى بقاء بعض دون بعض الاكثر الا في علل كما علمت وقد يقال في تعيين
مواضعها بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس
الظاهرة فيكون التادي اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانة له وخزانة الشيء ينبغي ان يكون لديه
ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة بعده لانها خزانته
والمتخيلة قريبة من الصورة والمعاني ليمكنها الاخذ منهما بسهولة لكن الاطباء لما كان نظرهم مقصورا
على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الا الى الفرق بين القوى وتبيين انواعها بل الى
الوقوف على اعضائها ومواضعها وكانت الافات العارضة قد يتلبس اقتصروا على قوة في البطن المقدم
من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم واخرى في

في البطن الآخر يسموها اي الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب في امر القوى حيث
قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة
فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني
ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها ولم يتردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض الظن اما اولا فلان مراده من
تلك العبارة المنقولة ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم وذلك
حيلة رئيس حاكم في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان مبدأ الجميع في
الانسان شيء واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما ثانيا فالكلام الذي حمل على
ذلك الظن القبيح مثله ما قاله في القانون بعد هذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة
الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان وليس ذلك
مما يلزم الطبيب فلا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في امر الحافظة والذاكرة بل انما يدل
على انه احال النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وسائر كتبه الحكمية التي رايناها حكم على ان الذاكرة هي الحافظة
ولكن باعتبار آخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من
قوتين كانه جعلها مركبة من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراك اي
مبدأ الوهم وحفظ مبدأ اي الحافظة والمسترجعة ايضا مبدأ فعل مركب من ثلاثة افعال الحفظ وملاحظة
المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد
القوى الباطنة على ما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها
فان وجب ان يثبت لكل منهما قوة وجب ان يكون القوى ستا واما القوة المحركة فينقسم الى
باعثة وفاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروب
عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك الآلات المحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين
شهوانية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة اعتقادا انها نافعة سواء كانت
ضارة بحسب الواقع او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة
المباشرة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع ومعتقدا انه ضار طلبا للغلبة

تسمى قوة غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شأنها ان تعد العضلات للتحريك وكيفية
ذلك الاعداد منها ان تشنج العضلات بان تجذب الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المحرك
اي يزداد طولا وينقص عرضا او ترخيها فتمدد الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض العضو المحرك
اي يزداد عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب نابت من اطراف
العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احشي به الفرج التي بين الاجزاء اي حصلة باشتباك العصب والرباط
ومن غشاء مجللها العصب جسم نبت من الدماغ او النخاع ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم
ان للحركات الاختيارية مبادي مترتبة البعيدة القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي بتوسطهما في الانسان والفلك ويتلوها القوة الشوقية وهي الرتبة في القوى المحركة الفاعلة
كما ان الوهم رتبة في القوى المدركة الغائبة وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم
والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تعقب بعد التردد في الفعل والترك عنده وجود مرجح
به احد طرفيها المتساويين الى القادر عليهما ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك
بدونه وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا يتغاير فيهما الا
بالشدة والضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير جازما فالعزم كمال الشوق ولذلك
لم يتوهم له التغاير وما قيل انه قد يكون كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب الشهوة
فغير مسلم بل الشوق القطعي فيه للاحتياط الترك اقوى من الميل الشهوي الا ملائمة ويدل على مغايرة
الفاعلة للبواقي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على
ذلك غير مشتاق فصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما
يدرك الامور الكلية والجزئيات ويفعل الافعال الفكرية فائدة القيد يظهر لما مر في النبات والحيوان
فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات
والتصديقات وتسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك الانسان الى
استعمال قوة التحريكية والآلية العقلية الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى
آراء واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية والقوة
العاملة او النفس باعتبارها لها مراتب اربع الاول ان يكون لها هي الفطرة الاولى وهي ان يكون

غاية غير جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية الا شيئية
فان استعمال الآلات يتوقف على العلم بالآلات فاول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقوى
والآلات التي تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية لحضور
نفسها لنفسها وحضور آلاتها لها وبعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات عبارات م
بدون تصور الفعل والتصديق بغايته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد
والروية وان كانت النفس عالمة به راضية به ويستعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك
الفعل عن النفس انما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات
اضطرارا لا بالارادة زائدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في اول وجودها عالمة بذاتها
عاشقة لها ولفعلها عشق ما ينشأ عن الذات لذاتها اضطر الى استعمال الآلات الذي لا قدرة
لها الا عليه في اول النشأة فبقي الاستعمال للحواس فعلا اختياريا وصدور كل فعل اختياري مسبوق
بالتصور له والتصديق بغايته توجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الآلات صور كلية تصورية
وتصديقية وذلك لان النفس تستعمل الآلات وعدد لنفسها تتابعا ويتبين لها انه لا يحتاج الا الى
المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرناه عن الشوق
الذاتي الذي هو عين ذاتها متصورا لها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور
ذلك الجزء بعينه نفس تصوره كما اشير اليه الحدس التام وهي العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي اول مراتب
القوة واضعفها فان قوة الشيء يتفاوت قوة وضعفا ادناها للنفس القابلة من دون
حصول امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشيء والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية
من التصورات والتصديقات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من
المشاركات والمباينات حتى تستعد لان يفيض من المبدأ عليها الصور الكلية والاحكام
وان تنتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل بالملكة لرسوخ استعداد
الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لاجل تكرر الاكتساب
وملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت

مخزونة عندها متى شاءت طالعتها وهي العقل بالفعل اما لحصول قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل
او لمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان يطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل
المطلق المستفاد لما سواها من المراتب الثلاث اليها من قبل وليس عقلا مستفادا من العقل الفعال المسمى
بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحي للانبياء وهو الذي
اذا اتصلنا به ابدانا وكتب في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل
الدنيا الى النقوش عن المحسوس فنفوسنا كمرآة اذا اقبلت اليها قبلت واذا اعرضت عنها تخلت
والوجه ان النفس بحسب الاستعدادات والافكار تستعد للاتصال به والعقول عنه وليست
المقدمات موجدة للنتيجة كما توهمه جميع الاشاعرة والوجه لا يوجد شيئا وكم من شخص التأمل
عرض لمقدمات بافادته علما وافاض غيره علما اليقين بعده وسايطها والواهب غيرها المراتب
النفس بحضرة في النفس الكامل الذي شرائط الفناء بالعقل المطلق وفي استعداده قريبا وهو العقل
بالفعل او متوسطا وهو العقل بالملكة او بعيدا او هو العقل الهيولاني فان قيل حدثت هذه النظريات
مرة الى اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد مع تاخره
عنه قلنا هو استعداد الاستحضار الكامل في استرجاعه بعد غيبته وهو متقدم عليه لا الاستحضار ابتداء
كما لا استعداد له الا بعين ثم حيث المستفاد متقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه في
البقاء للنظر الا باعتبارين جاز تقديم كل منهما على الآخر في الذكر واعلم ان هذه المراتب بحسب
بالقياس الى كل نظري فيختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل
الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة
العقل المستفاد ثم العقل بالملكة الذي من شأنه ان ينتقل من البديهيات الى النظريات ان كان
في الغاية من قوة الاتصال بعالم العقل بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس
بدون الحركات الفكرية يسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث الشواغل الجسمية في العلائق الطبيعية
وهي المشار اليها في القرآن بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد في وجودها فان الناس
مختلفون في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي لا حدس له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما وكيفا على غيره
وليس لها حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك به اكثر المعقولات في زمان يسير بدون

مثم بشري كالانبياء، واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس
الالهية من الصلاة والصيام وغيرهما الثانية تهذيب الباطن من الملكات الردية والاخلاق الدنية
الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين و
جلاله وكيفية ترقي النفس في هذه المراتب على ما قاله هو ان الانسان اول ما يولد فهو كسائر الحيوانات
لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص و
الحسد والبخل وغير ذلك من الصفات التي تنتج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود ومعدن الكمالية
فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير لبعده عنه الا في عين المختلفة بحجب الارادات الشوقية فهو في حجب
الظلمانية الساترة للحق عنه ثم اذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه من نوم الجهل بان ما وراء هذه
اللذات البهيمية لذات اخر وفوق هذه المراتب مراتب اخر كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات
الشرعية ويجتنب الاماهة نفسه ما لتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول الدنيا وفي طلب الكمالات الاخروية
ويلزم عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى من مقام نفسه فيهاجر مقامها ويقع في الوزنة ثم اذا
دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويتقي عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويحليه ما يلا
لا غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه ويجاهد في افعاله واقواله ويحلها
منها في كل ما يامر به وان كان امرها بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن
من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده
في طريق المحبوب يتنور باطنه فيظهر له لوامع انوار الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح من لوائح
مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صور مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في الوحدة والخلوة
والذكر والمواظبة مع الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن الشواغل الحسية
كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه باطنه الى الله تعالى بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان
والشوق والعشق والهيمان فيمحوه تارة ويعيده اخرى فيجعله فانيا عن نفسه فاعلا بما ينبغي ثم يكاشف
الرتبة والانوار الغيبية فيتحقق في الشهود والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة وتخفى
اخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين وينزل عليه السكينة الروحية والطمانينة الالهية ويصير ورود هذه
البوارق والاحوال له ملكة فيترقى في عالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة و

القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين في جمال الله من الكروبيين ويتجلى بانوارهم
ويظهر له انوار سلطان الاحدية سواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعلها هباء منثورا ويندك عنده
جبال الانية فيخر خرورا او يتلاشى تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الالهي وهذا مقام
المقام مقام الفناء والمحو وهو نهاية سفر الاول للسالكين فان بقي في الفناء والمحو ولم يجبر الا البقاء
والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه وبقي الفناء عن كل شيء كما كان قبل
الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لبعثه وغاية الوجودي واستغراقه وفنائه في البدن وقواه وكما في
هذه الحالة ما زاغ البصر وغرق في هذه حالة وسبحات وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة في الشهود
واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة يرجع فيها الى الصحو بعد
المحو ونظر الى التفصيل في عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو الانس خلق الله بمحبته فانه
من كان بالحق ويكمل شيء لانه يشهد الحق بنفسه وبالحق يرى كل شيء ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق
ورائحته في كل شيء لانه وجه يوجب الكثرة والتجسيم قال المحقق الطوسي في شرح مقالات العارفين ومقاماتهم
العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة في ارادته التي لا تتابى
عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق ح بصره
الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انتهى الفاظه وقد نوقش في ذلك التوقيع وتزييفه
ما سبق ثم بان صيرورة صفاته نفس صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل
فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب محلا للممكن
تعالى عنه علوا كبيرا اقول يمكن ان يدفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هي ان العارف باحوال العالم
ومبداه على اصناف ثلثة الصنف الاول وهم المحجوبون القائلون بان العالم المشتمل على جميع
العقول والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد امر فايض عن المبداء الاعلى موجود بوجود
فايض عنه مباين لذات الحق الذي هو فاعل الكل فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق بما في اخلاق
تعالى ليس الا بصيرورتها متصفة بالصفات التي تشابه صفات المبداء الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما

والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قايلون بانه ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي و
العالم ليس الا شئوناته وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يتقووا ويعلوا الى
الحال كذلك والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء قايلون بان العالم ليس عبارة
عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار
ومن حيث انه في نفسه العقول والنفوس وغيرها له اعتبار اخر فالعالم زوج تركيبي من الممكن و
والشيخ الالهي الذي هو بذاته موجود ووجود ظلي العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه
المحجوبون بل ذاته واحد هو الحق الذي هو الوجود الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار — ولا وجود للممكنات الا باعتبارها به لا بان تفيض عليها وجودات ممكنة للوجود الحقيقي له
الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية
الا الحق وان صفات التي ثبتت في النفس هي ترجع الى الهيئات الامكانية ولوازم الماهيات
الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها اذا علمت ما ذكرناه فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصورا
على مذهب المحجوبين بل يجري كلامه على مذهب ... لم ير في الوجود الا الله وفيضه ولا الى
لفيضه وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار وامواه واثار للذات الاحدية الواجبة
اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو شأن هذه الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى
له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس الحق احياء عقلاء ناطقة
فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء ولا عاقلة ولا فاعلة فالمراد من قوله
قدس سره فصار العارف متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده
في هذه المرتبة التي هي مرتبة فناء الهوية واضمحلال عينه الا الوجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود
وصفاته الكمالية فصار صفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته التي هي عين ذاته
كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبة فلم
يبق له ذات وصفات الا الواجب تعالى وصفاته التي هي عين ذاته فذاته وصفاته صفاته بمعنى
الامحاء والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والانتقال كما يظنه ضعفاء العقول فصار متخلقا بصفات الله تعالى
واخلاقه لا بالمجاز المشهور بل بالحقيقة وبه يندفع عنه الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى
على الناظرين وانا ايضا اذا تصحح كلامه وتحقيق مرامه موافقا لمذهب المحجوبين من العقلاء بان يقول

يقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا مجردا والاخر ماديا كثيفا
يستطيع عليه انشاء الله والا خرجه ما كثيفا ظلمانيا قد صار متخلقة بالعلاقة تتصف باوصافه من السمع و
البصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لكل انسان ان يقول سمعت وابصرت واشتهيت
وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك للعلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن اشارت
لاجلها الى البدن بانا حتى ان اكثر الناس لسوء الفهم ظنوا ان هو بالتمام هي البدن وهذه
العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع واذا كانت حال النفس لاجل هذه الحال من الاتصاف
بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات البدن ليست الا صفات البدن فلا مانع من
ان يحصل للنفس مع الباري علاقة شوقية ذاتية قد تجردت عن البدن والاتصاف بالحق الفاعل — النفس له
لاهوتيا والفعل على سواه توجب تلك العلاقة الشديدة ان يثبت للاستعداد ما يناسبه روحانية
... ان يثبت الارادة نقوا الذي هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه يسمع ويبصر وقدرته
به البصر الاشياء وبه اسمع وبه اقتدر كما وقع في الحديث القدسي فقد تحقق له التخلق باخلاق
الله بالحقيقة لا بمعنى ضرورة صفاته تعالى عرضا قائما بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات
الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع
عنه على الطريقين الاخريين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا
الاقتصار على مجرد الانظار ولا بين الله النفس الناطقة ومراتبها او في ابعد ذلك احكاما ما ثلاثة بعدها
انها مجردة فذواتها فقال واعلم ان القوة العاقلة مجردة عن المادة اذ لو كانت جسمانية او حالة فيه لكانت
ذات وضع فاما ان لا تنقسم بالاجزاء المتباينة في الوضع او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل
ذي وضع بالذات فهو منقسم ما مر في نفي الجزء واما ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع
بالذات فلجوهرها لكونها حالا تتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان كذلك
كان جوهرا او لا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم الانقسام لان التعقل
يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما لان الحال في
احد جزئيها غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع
تركب الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لان المركب انما يعقل

فيعقل ايضا بسيطا وفيه نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله في ذي وضع العقمة
الوهمية وهو غير مناف للتسبب بيانا الذي يقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى في الدليل ان من
المعقولات معاني غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما والعقل من حيث انها واحدة
مع ذلك الاحتمال في المعقولات غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة
الوهمية لكانت للاجزا متشابهة بعد متشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو
اما ان يكون لكل واحد منهما مع الآخر شرط في كون تلك الصورة معقولة او لا فان كان كل منهما
بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون ماهية متحققة لماهية الكل سابقة
الشرط للمشروط والا لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من عكسه فلا يكون الانقسام الى الاجزاء
الوهمية المتشابهة للكل والقسم الثاني ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض
غريب عن ذاتها ونحن نأخذها مجردة عن اللواحق الغريبة وبيان لزوم الخلف ان في جزء منها
للا غاو كفاية في حفظ ماهية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الآخر عارضا غريبا فيلزم الخلف
وانت تعلم ان هذا البيان لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة ثم ننقل الكلام الى
تلك الخاصية فهي ان كانت بسيطة يلزم الخلف وان كانت مركبة فاما ان يتعقل ببسائطها
او بخاصية اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات لا الى غير النهاية وهو محال
او ينتهي الى خاصية بديهية بسيطة او معقولة ببسائطها فيلزم الخلف بها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن
الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انقسامها لان المنقسم
فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود واشباهها قد يكون
صفات الجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة
واشباهها فبالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته بما هي التي يلزمها الانقسام من
تلك الحيثية وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيثية ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها فرد
ان المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزمه ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في
المنقسم شيء لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فان النقطة
لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث انه خط بل من حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس

بالقياس الى المخاد لجسم بالقياس الى السطح وايضا المحاذاة التي هي من الاضافات لا تحل الجسم من حيث
هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر معه ووضع ما منه فلا ينقسم بانقسامه الثلاثة بخلاف المعاني العقلية
فانها حالة في جوهر النفس من حيث هي واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فعلى ما ذكره الشيخ
الرئيس في بعض رسائله المباحثات من ان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بل ما كان بالوجوه
فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة
مما يمكن الانقسام وكما يمكن المعنى النوعي شيلا في المعنى الجنسي ولا بعد ان يقال ان الوحدة في الموضوعات
الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى معقولا لو من اثنينية مشتركة في المجد الواحد
فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور العقلية فانها من حيث
هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة فمن اراد
الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول ضاعف الله اجرهما وللشيخ
الرئيس رسالة مفردة فيها سماها بالحجج العشر الكبرى والتقطنا ما يتيسر لتعقل النفس لذاتها وقد اشار المعلم
الاول بقوله لكن الراجح في نفسه فهو روحاني وهذا الكلام في غاية المتانة يطلب شرحه في الاسفار
الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات المخاطبية في تجرد النفس فمن الكثرة ان تحصى اما الآيات الواردة فكثيرة
قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق آدم وادلاده وفي حق عيسى وكلمته القاها الى مريم واخواتها وهذه
الاضافة مما ينبه على شرف الجوهر الانسي وكونه عريا عن الملابس الحسية واما الاخبار فقد قال عليه
الصلاة والسلام انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علائق الاجرام وقال ايضا من عرف
نفسه فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى الحق فلو لم يكن بينه تعالى
وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين الاجسام لما شرطها هو عليه السلام سبب الرب بمعرفة
النفس وتلك المناسبة هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وحيز ونحوهما من هذه المناسبة والمضاهاة ذكرناه
في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق آدم على صورة الرحمن وعنه ايضا عليه السلام ما خلق الله شيئا
اشبه به من آدم واطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبة باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل متبريا من شوب القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود
البحت مما يشمئز عنه الطباع العامية اذ لم يفهموا من الصورة الا الصورة المحسوسة ولم يدروا ان الله تعالى

صورة الوجود والمجرد والبقاء بل لفظ الصورة لا يطلق الا عليه اذ هو صورة الوجود وكلا كى نظم حكيم السنوا

عقل عقل است وجان جان سنايى | كيست ازان برتر آن خداست او وقال ايضا عليه السلام انت

عند ربى يطعمنى ويسقينى فهذه الاحاديث مما يؤذن لشرف النفس وقربها من باريها قربا بالذات و

الصفات لتجردها عن علائق الاجرام وعلائق الاجسام وقال روح الله المسيح لن يلج الشرق فى سرادق

الملكوت من لم يولد مرتين وعليه السلام لا يصعد الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها

النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشىء لا يمكن الا بعد المجيء منه وقال

ابو يزيد رضى الله عنه طلبت فى الامكنة الكونين فما وجدته تعالى وما وجدت فى الامكنة غاير الاشباح والاجرام

وقال ايضا انسلخت من جلدى فرايت من انا فسمى انسلاخ جلدا وقشرا وهذا يصرح بان النفس التى ترى الله

غير الجسد الذى هو القشر فالنفس المجردة الانسية ترى لى سبحانى اسلبها المقام انسلخ عن جلده يوما كما يوم انسلخ

نفس الحية الوحشية التى تشير عن اناها كمن عام طلبت فى الكونين وقيل الصوفى مع الله بلا مكان اشارة

الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع لا يكون بمكان فان ما مع غير ذى مكان لا يكون ذا مكان

وقيل الصوفى كاين باين اى النفس موجودة مجردة عن المادة الا غيرها وكلف فى مقالات هؤلاء الاكابر

المجردين عن العلائق المتنزهين عن العوائق وكلمات هؤلاء الا فى حصن قوة افادة العلم القطعى بحقيقة

النفس اشد واسد فى براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجايب احوال النفس وماهيتها وعاينوا غرايب آثارها

بذوق العيان دون مزاحمة البرهان ولكثرة خطابات التلبيس ولا يظنن انها اقوى نفعا فى

افادة اليقين فى براهين اصحاب البحث النظرى كيف والبرهان بعد والواهب المعلم الا سوى

البرهان وبعد ماته فلا عجب ان يكفى النفس بعض الاقناعيات الخطابية لان بعد المبدا انما يكون

علا يقينا وثانيها ما اشار اليه بقوله ونقول ايضا ان التعقل اى تعقل النفس ليس بآلة جسدانية والا

لو حصل الكلال كما يعرض بسبب العوارض الجسمانية بضعف البدن عند كبر السن وليس كذلك لان قوى البدن

بعد الاربعين تاخذ فى النقصان مع القوة العاقلة شأنه كثر ذلك الكمال فما يعرض للشيخ الهرم من

الخرافة ليس لضعف قوة العقلية بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها فى تدبير البدن المشرف الى الكلال

الاكمال ولا شك ان الاستغراق فى امر مانع عن ساير التعقلات فالحجة فى قوة قياس استثنائى بيانها

مقدمة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالى وهو سالبة جزئية منتجة لنقيض المقدم صورتها هكذا لو كان

لو كان تعقل النفس بآلة جسدانية لكان كلما يعرض للآلة كلال يعرض لها فى تعقلها كلال لكن ليس كلما

يعرض للآلة كلال يعرض للنفس فى تعقلها كلال فينتج ان تعقلها ليس بآلة بدنية واذا قيل عليها انه لو كان

عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها فى تعقلها

مع كلال الآلة لم يكن صحيحا لانه شيء ليس التالى وهو غير صحيح وتوضيح هذا ان وجود الفعل

لشيء فى وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما عدمه فى وقت معين فلا يدل على كونه غير

فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله بنفسه وثالث الاحكام الثلاثة حدوث النفس كما قال

ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا

لافلاطون ومن يقدمه فانهم قائلون بقدمها ويناسب هذا المذهب ما ورد فى الحديث النبوى

من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام وفى رواية باربعة الف عام ويوافق مذهب

الحدوث ما ورد فى التنزيل ثم انشاناه خلقا آخر لانها لو كانت قديمة موجودة قبل البدن لكانت

اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس

عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثانى فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان

يكون بالماهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جايز ان يكون بالماهية ولوازمها لانها تشترك

واستدلوا على اشتراكها النوعى بشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا لها

وبجواز كونه حدا للبعض رسما للآخر وبجواز كون التعريف حدا او رسما للقدر المشترك بين النفوس

بان كانت متخالفة الحقائق فى ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كانت الاختلاف بين النفوس

بالماهية او بلوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف

بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة تلحق الشىء من المبدا او الغاية من سبب القوابل لان

الماهية لا يلحق العوارض لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس انما هو البدن قال

بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد

لجواز حصول الاول بدون الثانى اقول الجهة القابلية لا يمكن ان يكون نفس ذات الشىء الصورى

من دون تعلقه بالمادة فلو كانت للنفس فى ذاتها جهة قبول لكانت مركبة خارجيا من مادة وصورة

على ما يتبين من مباحث الهيولى مع انها بسيطة هف فثبت انه لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس

والمقصود هو ابطال كلامه موجودة فيه مسامحة ظاهرة لانه يفيد رفع الايجاب الكلي فيكون حادثة مع الابدان ضرورة
والحجة تبتنى على بطلان التناسخ كما لا يخفى وبطلان التناسخ حجج للعقل لا يتوقف على حدوث
النفس فلا يلزم الدور وقال العلامة الدواني في شرح الهياكل انا لا نسلم ان ما في الشيخ
من صدورها بالفواعل وتمنع ان النسبة لخارج المرجح سواء هي العقول كلها من تلك الفواعل
بذاته له والآلات بذاتها توجب ما هو معلوله فان ذات العلة مخصوصة للمعلول من غير احتياج لها
مخصص لخصوصها به والآلات كيف وهم على ان تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح حكمة
العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه يشكل بما اختار القول بعدم تناهي النفوس من تناهي مبادئها
التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما هو مذهب الحكماء واما ثانيا فلان قوله والا
لتسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذي في العلل الموجبة فلزومه ممنوع وان اراد التسلسل في المعدات
والشرائط فاستحالته ممنوع واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات ان كل ما
له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى واذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير
العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه
ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا بالمادة كالعقل فيمتنع ان
تمنع ان يكون متعددا او اورد عليه بعض الاكابر انه ان اريد بالمادة الهيولى المجردة
فلا نسلم ان كل متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى تكثير
من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع المحل
بحيث يشمل النفس وغيرها فهذا وان كان لكنه لا يلزم منه عدم تقدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة
في امور شخصية بيتك المحال اقول قد اعترض الامام عليه بان تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت متكثرة
لمحالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخرى وهذا واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء
الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما
الذي يقبل التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى القابل بل انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط واورد عليه
بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بانه لانه اذا جاز في نوع من انواع اعني المادة قبول التكثر لذاته
فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه

ثم مع تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عنه ايضا بان مواد
الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في فرده واما لمادة العناصر
العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالفصل الواحد من الماء المقوم بعضه جزء و
بالبعض الآخر سواد والشخص واحد فالسؤال انما يتم لو كانت المقدرات اللاحقة بالمادة مشخصات
وهو ممنوع بل عوارض شخص آخر واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق
بل هو جواب آخر عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث اما في كلام الامام فلان ما حصله كلام الشيخ ان
الواحد النوعي تعينه اما بماهيته او بلوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الا يكون الا فرد
واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على ان
كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحققه بعد
ولا حاملة لامتناع كون المحل محلا للتشخص المحل فيلزم ان يكون محل ذلك الشخص هيولى مدركة وتشخصه
عوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده بالعكس
النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى التكثر الموادام لا فليس بعين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فسقط
اعتراض الامام عنه راسا واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر لنفسه غير معقول سواء كان
ذلك الشيء مادة او غيرها واما اعتذر عنه لبعضهم من ان قبول المادة التكثر لذاتها لانها في معناها كانت
في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعدما كانت واحدة وبالعكس فقد علمت ما له
في بحث الهيولى فتذكر ان الوجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية وابهام الهيولى انما هو بالقياس
الى الانواع والاشياء الجسمانية لا بالقياس الى انفسها فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير معقول
فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة المذكورة في كلام
الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون لها هيوليات اخر اذ لا هيولى للهيولى
او بان مادة التكثر لما كانت متكثرة فينتقض الكلام المتكثر بما يلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين
غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فقط عدم
ورود النقض بها كما مر وان لم تكن متخالفة الانواع فالجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا واما
متعددة فنقول تشخصها بفواعلها وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان

الفاعل واحدا او اثنان فانما الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان يستلزم تكثر المواد
لكن لا يلزم من ذلك ان يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة سواء كان
التخالف في ذواتها او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل فمن وجوه الاول في
قوله اذا جاز في نوع من الانواع آه فان قياس سائر الانواع في قبول التكثر الى المادة غير صحيح لما
علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان
يرجع اليها وانها هي القابلة للانفعالات والتعددات ولو ذا لها ايضا كخلاف غيرها مما يتقدم عنه
عروض الانفصال والاتصال وطرء التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية ثم في قوله يجب تقدير
تخصيص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه ولتحقق الفارق لا يتعقل
الدليل بالمادة الثالث في قوله وتشخص من الماء واحد اذ لا نسلم ان عروض السواد من الماء حين سيوره
مجردة عنه واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء كل حادث زماني يحتاج الى مادة ان النفس المتعلقة
منقوضة بالنفوس الانسانية على مذهب ارسطو واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض
على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى ذات
نقول ان الاستعداد الذي للشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك متقوما به والبدن مادة لا مباينة في
الاولى ان يقال ان البدن الانساني لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا
موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى وجود الواهب الفياض وجود امر يكون
مبدأ للتقديرات الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن ان لا يكون في ذاته مدركة للكليات
مجردة في ذاتها فلا محالة فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث لزوم
الفيض كما ان استدعاه فالبدن استدعى باستعداده الخاص امرا ماديا ووجود المبدأ الفياض افاد
جوهرا مجردا شيا وكما ان الشيء الواحد قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كذلك يكون امر
واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير
والتحريك مسبوقة باستعداد البدن متعلقة واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها ولا تعلقها
لشيء من شأن الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرناه في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه
بنظر الاعتبار وراع وتنوه لا يكلون عنوض ويكن ناديا ما نقل عن اهل الطول الالهي في ما بين النفس

اليه بوجه لطيف ولكن هذا الفرق بين القسم الطبيعي فلنشرع بعده في القسم الالهي مستعينا بواهب الخير
والعدل ومفيض النفس والعقل مصلين على النبي واله المستغرقين عن العلايق الانسانية
الهيولانية **القسم الثالث** في الالهيات بالمعنى الاعم التي موضوعها الوجود المطلق وتوضيح ذلك ان
الشيء كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد
يوصف بانه مساو لشيء او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وحار او بارد او غير ذلك
ثم انه لا يمكن ان يوصف بالحرارة والبرودة ونحوهما الا من جهة انه ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات
لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الا ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود وهو كلي
لان يوصف بالوحدة او الكثرة وما ذكرناه فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواصا يبحث
عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث
عنها في الطبيعيات فكذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم
الالهية فلا جرم موضوع العلم الالهي هو الوجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى
لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث
عن عوارض الموجود واما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية
لموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم يبحث عن احوال الموجود بما هو موجود والاقسام الاولية
فلذلك يجب ان يكون الوجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا
لم يكن العلم العام وهو مرتب على ثلثة فنون لما عرفت ان العلم الالهي باحث عن احوال الوجود المطلق
من انها احوال الوجود المطلق ولا شبهة في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا يفتقر الى المادة في الوجود
فهي اما ان لا تكون التعلق بالمادة اولا والثاني اما واجب او لا فرتب الله القسم الالهي من كتابه على ثلثة فنون
لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للوجود الغير المفتقرة الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة
لكون العام اعرف عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم وسماها بتقاسيم الوجود حيث قال
الفن الاول في تقاسيم الوجود ومعنى الوجود لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب الوجود فقرة والامور
العامة مادة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بنحو
الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض للمادة والسطح يعرض للجسم التعليمي ونحو

لحقا وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب
الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة واشباهها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الوجودات
على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله يشملان لها وشمولها الاحوال المختصة به
فهذا الحد هو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اريد
بالمقابلة ما يجري في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فلا يمكن ان يبرح
تلك الاقسام اذ يقابل كل منها بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين و
سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال
المختصة لكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات وتعلق بجميعها الغرض
العلمي فانها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا في رفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة
هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك
الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم سواها
بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او با
لعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وعقلوا عن صدقها بهذا
المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانت اذا تذكرت ان فن الحكمة
الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف
عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لا نكشف عن هذه التكلفات واشباهها اذ ملاحظة
هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف
سالما عن الحذف والعد ودونها الخبط والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان
ذلك ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول
الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما راوا انه يبحث في العلوم عن الاحوال التي
تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التي تختص ببعض انواع موضوعه فاضطروا
تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم وتارة الى [illegible] بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في
كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العلوم عن

عن احوال موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط
المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول
العلم ما تنحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الوسوسات التي يتنبه لها الطبع
السليم ولم يتفطنوا ان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما
هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة
للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منه والعوارض
الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون عوارض اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان
كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية له نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص او كان ذلك محتاجا
في لحوقه الا ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما
ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وظاهر ان لحوق
الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصيص
انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن لما ذكرناه
استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التناقض في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق للشيء لامر اخص اذا
كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به للامر ورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه مثل العرض
الذاتي الذي من على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء للنوعين للخط ولست ادري اي
تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص عن الشيء لا يكون عرضا اوليا حكموا بان مثل
الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما واذ
ترتب على سبعة فصول فصل في الكلي والجزئي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ماله فرد في نفس
الامر كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان واعلم انما اشتهر بين القوم ان
الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس ان الانسانية الكلية
مثلا واحدة بالعدد وموجودة في كثيرين في اول الكلام التنبيه على ازالة هذا الوهم فقال اما الكلي
فليس من احد ابا العدد موجودا في امور كثيرة بل ثابت له ذهنية او خارجية والا لكان الشيء الواحد
العين موصوفا في حالة واحدة بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى

معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج او في الذهن على معنى ان ما في النفس لو وجد في
اي شخص من الاشخاص الخارجية والذهنية اي مشخصا بتشخصه لكان اي ما في النفس ذلك الشخص بعينه
فيكون بالعكس اي مجيء امراده على السوية من غير تفاوت اصلا فلئن قيل ان الطبيعة الموجودة
في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور تكتنفها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع
اشتراكها فان كانت الصورة الذهنية كليتها باعتبار المطابقة والجزئيات ايضا يطابق بعضها
بعضا بمعنى ان الانسانية التي في زيد لو تشخصت بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون
الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات
هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود
الاظلال المتقيدة لارتباطها بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت
عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان كصورات المبادي للمعلولات
فيسمى ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما
بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة يطلق على كيفية تحصل في العقل
هي آلة ومراة لمشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن ذلك
بالكلية ليس هو الصورة التي في النفس لكونها متشخصة بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة
تلك الصورة التي هي آلة مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما يتصور فيه دون
الصورة التي هي آلة لكونها لازمة لحلولها في النفس يجب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد
الخارجية وكل ما وقع في كلامهم ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى
المذكور لا الصورة التي هي آلة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة التي هي آلة يطلق ايضا على المعنى المعلوم
المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في
العقل من الاشياء ليست ماهياتها بل اشباحها وامثالها التي تخالفها في الحقيقة لا ماهياتها كما ذهب اليه
جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني كما يعرف الوجود الذهني الا على سبيل
المجاز والتاويل والادلة قائمة على ان الاشياء بحقائقها من الوجود كما لا يخفى الهوا الذين يتبعون
الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها

قياما بالنفس كانت عرضا من جملة الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما جزئيا واذا اخذت
سواء عن التشخصات العارضة لها بسبب حلولها في نفس مشخصة كانت ماهية جوهرية انسانية وموجودا
ذهنيا ومعلوما كليا وفي هذا المقام اشكالات كثيرة ليس هاهنا موضع بيانها وحلها فمن اراد ذلك
فليراجع الى الاسفار الاربعة واما الجزئي فانما يتعين بمشخصات وهي العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بحسب
الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة هي الامور الزائدة على الطبيعة
الكلية لا محالة لان الكلي مع قطع النظر عن الشخص بصورته غير مانع من وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو
شخص مانع من الشركة فالشخص يعرف بمائية المشخصة الزائدة على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن زائدا عليها
لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص وماهيته كتشخص ذات الواجب
الذي هو عين وجوده الخاص بمفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زائدا على ماهيته ووجوده
اما بان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا
لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة لماهيتها من الكم والاين والوضع والمتى وان سئلت
عن فتشخص الشيء يمنع كونه يمنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يكون بالحقيقة الا بنحو وجوده الخاص به كما ذهب اليه
المعلم الثاني فان ما يصير به الشخص يجب ان يكون في نفس ذاته بحيث يمنع من تصور الاشتراك فيه وما
هذا الا الوجود الخاص بالشيء كما حققناه في موضعه سواء كان عين الشيء او زائدا لازما له او مفارقا
عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص بالشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف
مخصص فان التميز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى ما يشاركه في امر عام و
باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد
ان يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المتكثر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد
بواحد منها لا يفيض وجوده عن المبدا الاعلى فاتفق عن الحكماء ان التشخص انما هو بالعلم الاحساسي او
المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان نحو وجود ما ما لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو
المشاهدة وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراقي في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هو بعينه
لا سبيل الى الشركة هي المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة
والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ والكد

اراد ذلك

القول فان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والجواب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء
الذي هو عين الوجود وعين الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او
وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء بنفس تصورها لا يمنع الشركة وان
مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كان خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته
كان امرا فاي شيء فرضته يوجب منع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان التشخص لكل شخص بجاعله
تحليل له لكن جعله عين الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء
بالفاعل يحتمل ايضا له وجه فان الفاعل بعينه الوجود والوجود عين التشخص فمبدأ الوجود هو مبدأ التشخص
وقد ثبت ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعله وكذلك المتشخص لكن كلامنا في التشخص
الذي هو قيد للشخص لا فاعل له وكذا ما هو بحسب بعض وهو ان التشخص ليس باعتبار ما به الا الوجود الخاص
الذي هو مبدأ جميع الاشياء الا انا قد حققنا في كتابنا الكبير ان الماهيات امور مرتبطة بالجاعل الحق لاجل
وجودها اذ لا حكم لها في انفسها فالوجود مرتبط بشيء الا علة يجب فالوجودات في الحقيقة
ظلال واشراقات له تعالى واما ما قيل في تشخص الحق تعالى انه العلم من ان التشخص بنفس صورة يمنع الشركة وليس كذلك
بسبب شيء ما فان المعقولات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه يتفق فلا يمنع الشركة ولا
بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التمييز الذي
هو شرط التشخص فان الهيولى حامل لهذا التشخص ومنع الشركة لحسب التعين رحال عينا من النوع المتكثر الافراد
ما لم يتخصص بالمادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان
المادة ايضا غير كافية لتمييزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع تشخصها منه في مادة واحدة
في زمانين وان زاد احدها على الاخر فلا بد وان يتميز بالزمان ولهذا القول جماعة اليه بحيث ان
التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والجزء مع الحاق الزمان فان العقود منه المميز المفارق
بين الشيئين لا كحمل الطبيعة المشخصة ولهذا الحكم حيث راى الوضع مع الزمان سبيلا مع بقاء التشخص
مان المشخص هو وضع مان الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من
التشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كزيد مما يتغير فرضي الكر
فيه بدون اعتبار وضعه وقد يقال على قولهم ان الشيئين في نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر وان

وان احد المحل بالزمان ان الزمان بنفسه اذا كان مقدار الحركة الفلك في جسم واحد فيما
ذاتيا مع وحدة المحل جزء منه غير جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها
فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرفة وتبدل ماهيته عين اتصال الانقضاء والمتجدد ذاته لسؤال
بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم وهم ان ثبت زائد بها عن الاخر مع ثبت بهما وثبات ديمومتها
حقيقة يرجع لا اشكل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا هو يتقدم سوى كونه متقدما
على يوم كذا وتميزا عنه كان ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا او اثباته غيرها ليس الا بنفس كونه
اثنين ويتفرع ذلك ايضا ما اشتبه ما بين اثبات وراء من الحكماء على نفسه ليس شيء خارج عن
نفس هويته المقدارية لا ايما مع قطع النظر عن الامور الخارجية من المحل والزمان مما زعمه فقد علم
ان التميز عن المشاركات النوعية قد يكون بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من الهوية
تتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الاثنان
مع وحدة الوضع الا بالزمان واما ان ذلك وضع عن وضع اخر كالعقود عن القيام في حالة كل
اثنان زمان غير زمان ومقدار غير مقدار فانه مما يحصل بنفس حقيقتها فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد
يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع
هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق بعارض في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع
والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن كتشخص القوى البدنية فالبدن
الذي هي فيه **فصل** في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا
اولى مما قال من الجملة التي تقال انه واحد لئلا يلزم توقيف الشيء بنفسه صريحا واما قيد بالحيثية ليندرج
فيه الواحد الغير الحقيقي فان الواحد الغير الحقيقي لا ينقسم من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم
فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد
بالحيثية ليفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين
الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين
حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة
لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس

وبهذا انما هو علة م

حقا يقام

كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين
في الانسان والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول
عليها وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالضاحك والكاتب المتحدين في الانسان
المحمولين عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي وهو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته
وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح القوم اخص منه كما يظهر من كلامه ولا شك انه في ذلك وهو قد
يكون بالعدد اي بالشخص وهو اما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال
وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد
البسيط فانه قابل للانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي
له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون فيه صلاحية جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام
وان لم فهو كثير ويسمى في الناس غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة
كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة مع استقامة
ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام اما
الاول وهو الحقيقي في عبارة القوم حيث قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا وهو اما
ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس المتشخص واما
شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه وان لم يكن موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشريتها واحدة
وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف في الكل وحيثما ارتقى العدد الى الاكثر نقصت نسبة الوحدة اليه
اقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي والاحق منه به ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد لا بالقوة
ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه
ينقسم وينقسم انقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة ولم يبعد ان يتصور المتعلم
التقابل عند ذكر ما لما بينهما في اللزوم فيتحير لحصول الاشتباه له في اقسام من اقسام التقابل لا
اورد ههنا بيان ماهيته وذكر قسمه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم فقال الاثنان اي
الوصفان عند ذكر لم يعتبر المقارنة في الصور النوعية واتباع العلم الاول اذ المكان عنه غيرهم في شبهة

في شبهة الا انهما قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الوجود والتحقق او
بحسب الحمل والصدق في شيء واحد اي موضوع على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني في جهة واحدة
هذا الاخير فاصل بين الابوة والبنوة المطلقين لا لاخراج ابوة زيد وبنوته الموجودتين فيه لانهما ليستا
متقابلين لجواز تحقق احدهما لا بالقياس الى الاخر واما المطلقان فهما متقابلان مع جواز
اجتماعهما في ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل
المتضايفان المطلقان الموجودان في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا في موضوع واحد
لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع عن
عن ذكره في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم واقسامه اربعة والحصر ان المتقابلين ان
كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب محل قابل للمضاف اليه السلب فحالة سواء كان
بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج او لا في وقته كعدمها عن الامرد او نوعه كعدمها عن المراة
او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فنسبتهما العدم والملكة والا فتقابل السلب
والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل
التضايف والا فالتضاد وقد يقال في وجه الحصر انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما متضايفان والا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في عدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا
فهما السلب والايجاب لكنه يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون
احدهما سلبا فاما الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم لمحل تقابل انتفاء اللازم
عنه وكذلك كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وهذا التقابل غير داخل في السلب
والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق
بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة
وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض اما
الضدان فهما الوجوديان اي الوجوديان والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان
موجودا او لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد والبياض او لم

يكن كذلك كالحرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد
للقار وهذا لا يكون وجوديا اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالتفرق والحركة
للفلك وثانيها المتضايفان وهما موجودان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كا
الابوة والبنوة فان احدهما لا يعقل الا مع الآخر وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون
تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل لانا نقول انه مطلق
وقسم المتضاد لانا نقول مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين لما بها
وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما من حيث هو هو
مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق على الافراد معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد
مباين له فلا منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او
بحسب النوع او الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيها موضوع قابل لذلك الوجود كالبصر
والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكرنا في تعريف التضاد وتعريف الملكة والعدم هو الذي اورده الفلاسفة
في علم الميزان واما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر فهو في التضاد كونهما في
غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون سلب الوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت
كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه عن الامرد وكل واحد منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم
المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين الجمهور والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علوم الحكمة
والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي
والمقيد بالمشهوري والعقد الذي يلزم في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء
والمردودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم
لا يرد حمل على تغيير الاخص نقضا عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اي المشهوري من التضاد
والحقيقي من الملكة والعدم لا يدخل امثال ذلك فيه وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين
في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما
عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والجهل للعلم والانوثة للذكورة والعزوبة للزوجية وفي

وفي كلام بعضهم انه قد يقع فيه لفظ قسم الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء
على اشتراط ذلك في التضاد المشهوري فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب
والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ
وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بما
التعاند فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط انما هو تضاد حقيقي
كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد مثلا تشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل
الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية بها يباين سائر المراتب الاخرى فلها سواديه وبالنسبة
الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفاء الحق ان السواد لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء
الذي هو سواد بالقياس الى الآخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل من سواد الاوساط السواد الحكم باعتبار الغير
في الطرف اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقابلته الا سواد دونه في المرتبة او الى
البياض الطرف او بياض الوسط او كونه سوادا ضعيفا انما يتحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا
قيس الى ما يكون ذلك سوادا بالنسبة اليه هذا او هذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا فلا فرق بينه
وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا الحكم في اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد
بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار
الاول ثم اعلم ان من جملة التقابل قسم خامس وهو ان المتقابلين بالسلب والايجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض
وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذا بامتناع الاختلاف الامر
كزيد فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه في
نفسه كالفرسية واللافرسية او بحسب الاثبات الى شيء آخر في الحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان
كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه رفعه بكلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما
صدق او لا صدق على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته تحقيقا واثباته سلبا له
اي سلب المحمول وانما ينفيان صدقا لا كذبا بالجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في
الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيطا كالفرسية واللافرسية
والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان الطلاق هذين القضيتين على موضوع واحد

في زمان واحد فتح وقال ايضا ان معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ من غير ان يحتاج الى الخارج

الاشارة بقوله وذلك في العقل لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فنسبتها اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فلا خلاف في التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس يقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة في الوجود هي كونها شرعة من امور متحققة في الخارج كما كان من التحقق

فصل في التقدم والتاخر التقدم يقال باعتبار التقدم على خمسة اوجه بحسب الاستقراء المشهور وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون بحيث يتحقق عدم الاجتماع بين المتقدم والمتاخر في الوجود ام لا الاول هو التقدم بالزمان والثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر اولا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو التقدم بالعلية اولا وهو الطبع والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ اي يكون الاقرب منه متقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرف وهذا الوجه انما يتم لو تم انضمام الاستقراء اليه لما في الاخير من النقض احدها المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتاخر في زمان وهو ظاهر كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام لكن الاول بالذات والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر الا وهو موجود معه او قبله فيشمل العدات وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يصدق على تقدم اجزاء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا اليه المتاخر ولا يكون علة تامة كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه كونه غير مؤثر في المتاخر ليخرج عن المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط التاثير فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد به مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا الثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الشيئين في الحقيقة والزيادة سيندرج

سيندرج في هذا القسم الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود او كان نفس المبدأ المحدود سواء كان بحسب الحس وصفا ان كان الترتيب كترتيب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب او كان بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتيب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وبين معلوله فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانا معا في الزمان اعلم ان ههنا قسما اخر من التقدم وهو ما يحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود او العدم من حيث الحمل كجوهر الذات والذاتي لا يقال انه سيندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد لهذه الاقسام الثلثة من التقدم اعني بالطبع والعلية وما هو بالماهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات فمع هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما بالطبع وبالعلية فينحصر التقدم في الاربعة مع ان التعبير في الاقسام مطلوب لا محل نكتة الا ان الى الان فانهم لم يعقلوا كذلك لا ميلها فيجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الماهية ولم يجعلوه والنكتة اي ان اطلاق التقدم على هذه الخمسة ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمعنى بل بحسب المعنى المشترك بينها وان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه وتعدده يختلف الاقسام ويتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعنى الذي هو ملاك التقدم فكما ان ملاك التقدم في الطبع والعلية مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك في الاول نفس الوجود فمن جهة ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر ولا يكون حاصلا للمتاخر الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الانفاد والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني في وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة من مرتبة امكان المعلول وللمعلول وجوب وجود حاصل من العلة وان كانا معا في الزمان فكذلك ملاك التقدم في ما يكون بحسب الماهية كالنفس الملاكين فيجب ان يكون هذا التقدم في نفسه التقدمين

الاخرين اذ الملاك فيه اصل الجوهر الماهية والنفوس فان ماهية الجنس تحصلت بتلك معها وقبلها فيكون
للجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقوم مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان هذا النحو من
التقدم وان كان يجمع الثلثة معنى واحد هو التقدم الذاتي اعم من ان يكون التفاوت
في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في سوم حقيقة الذي هو الماهية ولا يخفى عليك ان البعض
ان التقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالماهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط
الذين جعلوا التاثير والاثر في اصل الماهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مشتملا بصدق بحقولا
بالتشكيك على افراده اذا كان الجواهر بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر
العالم الارفع علل لجواهر العالم الادنى واما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى
مثلا وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا الماهية وليس عندهم من الجوهر في
العقل متقدما على حمله على الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى
في انها هيولى مفتقرة الى العقل بل يفتقر اليه في وجودها وكذا الحال بالنسبة الى الجزئية اقول وما
ينقل بان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه
من الوجوه ومع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول
راى المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني راى القدماء والفارسيين فاذا كان العلة
والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول
مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون
من ذلك وهذا عجيب منهم واما المتاخر فيقال على ما يقابل المتقدم في معانيه فيكون خمسة كما انه
وكذا المعية لكن في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية
ولا يكونان زمانيين حتى تكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو السرمدي او
لا يكون وهو السرمد بل هو المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر
عن تغيراتها الزمانية معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل نسبة الثابت الى الثابت سرمد
ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي بان
في كتاب المحصل ان هذا التنويع خال عن التحصيل لان المعدوم لم كان ويكون لو كان الامر موجودا

موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان
كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات وقال الحكيم
المحقق في نقده انه لا شك ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت
الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الثابت مع القار الذات الثابت كالسماء مع
الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان مدلولا او غير مدلول وليس معية المتغير والثابت مستقلا
واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يريدون انها مناسبة لذلك المعنى
ولا يعنون بالتحقيق هناك غير دلالة العبارات على المعاني فصل في القديم والحادث القديم بالذات
هو الذي لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة
وجوده وجود فلا يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة
ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التركب والاحتياج وتسقط
الاولوية والتقدم والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور
الفلاسفة والابداعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم
والحدوث الزمانيين فاطلاقه بالنسبة اليها في الجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند
ربك صباح ومساء فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان
غير مستقيم والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان الذي
لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم التغير ذلك الوقت وجاء وقت صار هو
فيه موجودا كالشيء من الكائنات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اضافي في
فيقال القديم للشيء الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا ويقال للآخر الحادث بالقياس
اليه وقد يعتبر القديم والحادث الاضافيين بما يرتبط بالزمان وحقيقة المسبوق الاول وقد كان
سابقه واضافته واما ان يعتد بها في زمان ولم يكن المسبوق باضافته وكل حادث زماني
فهو مسبوق بمادة وهي هنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون
عرضا او صورة او نفسا وقد وهذا ذكر مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان
امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته.

لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح اما ان يكون ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشئ
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي اذ ليس لاستمراره يختلف الذات عن نفسها واما ان يصير
واجبا فيستند الاستحالة الى لزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم و ذلك لان الامكان امر وجودي
اي ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت العدميات والاضافيات اي يتصف بها الاشياء
في الخارج والا لما كان الممكن يتصف به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا و لا امكان
قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به وهذا خلف فثبت ان للامكان
نحوا من الثبوت اي زعم وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها للحوادث
وعلى ما قررنا كلام المصنف يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ماهياتها
قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكاناتها قائمة بمحل اخر غيرها فكانت مادية
هف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع مرة في مرتبة ماهياتها من حيث هي
وانما الثابت لها في الواقع العقلية والوجوب بتحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت
من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب عروضه الوجود عنها مرتبة من الواقع عن ذواتها
فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف بها يكفي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب
الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات يجامع العقلية فلا يتكثر بسببها
الذات الموصوفة بها بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى
حامل مغاير لتغاير ذلك الحادث كما علم في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان
في المفارقات معنى اخر وهو انه متى عدمت علتها عدمت بخلاف ما نحن فيه فان الحادث
يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لحاجة بل وجود غيره وهو غير صحيح اما اولا فلان الامكان الذي هو
قسيم الوجوب والامتناع مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان في المفارقات
هو انها تنعدم لو انعدمت علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان سواء
كان في الابداعيات او في الكائنات واما ثالثا فلان انعدام الشئ مع بقاء علته غير معقول
اذ الشئ يجب وجوده لوجود علته ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة او
مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فرتب المعلول على علته غير متفاوت

متفاوت في الدايم وغير الدايم وذكر شيخ الاشراق في المطارحات ان اصلح ما يجاب به هنا ان
القوة في الكاينات ليس بمعناه الامكان الذي هو قسيم ضروري الوجود والعدم وان كان هذا
الامكان يقع بمعنى واحد على الدايم وغير الدايم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع
وجود الشئ والامور الدايمة لا يتعقد فيها استعداد اصلا اقول هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة
اذ بناؤها على اخذ الامكان في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان
بمعنى الكيفية الاستعدادية التي بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها لم يرد عليها المنع وكا
الشبهة بحيث دونه لا يجيب لم يمكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان المأخوذ في
الحجة هو الامكان الذي يتصف به جميع الماهيات لكن الفرق بين المبدع والكاين ان حامل الامكان
في المبدع هو ماهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية الذي يحلل العقل الموجود البسيط فيه الى ماهية
ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكاين فان حامل امكانه قبل وجوده شئ اخر غير ماهيته فالامكان
في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكاين كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاملة فيها يطلق عليها
الامكان الاستعدادي بها يزول عدم مناسبة ذلك الكاين لصدوره عن المبدأ الفياض وتلك
المناسبة حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها من دون الاحتياج الى امر يتوقف عليها الاستعداد فهي بمجرد
امكاناتها الذاتية ووجود مبدأها الجواد صادرة عنه بخلاف الكواين الفاسدة فان الامكان
الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لا بد فيها معه من شئ اخر خارج عن ذواتها وبحق سواء ما دبقوبها
الى فاعلها التام لبعد كونها بعيدة المناسبة له وثانيها النقض بالامتناع والعدم بان يقال ما ذكر
من عدم الفرق بين امكانه لا ولا امكان له لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع والعدم
بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلزم ان يكون كل
منهما وجوديا لم يكن الممتنع لشئ والمعدوم معدوما والحق في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه
انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما انه
فرق بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشئ
بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود في كون الامكان وجوديا
ليس الا كونه ثابتا للشئ الخارجي وان كان كثبوت الشئ للشئ في الكاتب المحمول في القضية الخارجية

لان هذا العذر من المحقق يكفي فيه بان ما يحكى بعده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشيء
الى الشيء كان للآخر يستدعي وجوده ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا والامكان الحادث لما كان
صفة ثابتة له في الخارج حتى يكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كان سلبية
المحمول او سالبة المحمول فيستدعي بحكم الثبوت الموجب لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع
موصوفا به وهذا معنى قوله لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما العدم والامتناع
فلا نم ان الاتصاف بهما يحوج الى الخارج بل الاتصاف بهما انما يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم
ثبوتهما على الوجه الذي قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق هناك بين قولنا امتناعه
لا ولا امتناع له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض كون الاتصاف
بحسب الواقع يوجب تحقق وجود موضوع في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك
الممتنع بل يكون مادة لنقيضه كالمني بالقياس الى الصورة الحجرية وقال بعض الشارحين معنى قولنا
امكانه لا هو ان امكانه صفة ثبوتية والصفة الثبوتية انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف هنا هو
الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا لا امكان للحادث
قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم
وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة ثبوتية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه
وهو الحادث وبين اليقينين بون بعيد اقول هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه الاول انه لو
صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما ولتعين ما ذكره من عدم الفرق
بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له ولا عدمه لا ولا عدم له الثاني انه معارض بانه لو كان الامكان
وجوديا لم يكن للحادث امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما يتحقق بتحقق موصوفها والحادث
لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشترك الالزام الثالث ان قوله
الصفة الثبوتية انما يتحقق بتحقق موصوفها ان اريد تحقق الموصوف كتحققه في الخارج فمنقوض بالحالات
الذهنية وان اريد كتحققه ايضا كتحقق فمسلم واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده
والقضاء فخارجا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده
وصف خارجي لموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع ح

من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فباعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وباعتبار
الثاني يكون كاضافة العارض اليه فاتصاف الموضوع بالامكان حال خارجي له واتصاف الحادث
به قبل الوجود حال عقلي ولو لم يكن وجود الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم به ذلك الغير
والامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان كذلك لاتصف به شيء من الممكنات دون ما كان اتصاف
بعض الاشياء به اولى من غيره ولان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو الامكان
امكان الوجود له اي الماهية ولا يصح ان امكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن
والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود
وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما تقدم
من ان امكان الشيء هو افتقاره الى علة والعلية بقدر افتقار الفاعل وعدمه بامكان المعلول وعدمه
اذ يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكن عين المقدورية
فذلك المحل الموجود اما ان يتقدم على الحادث او يتعلق به والقسم الاول معلوم لان قوة
الشيء لا يكون امرا مباينا للذات عنه اذ لم يكن كونه امكانا للحادث شيئا اولى من ان يكون لغيره
فتعين الثاني وهو المادة فكل حادث يسبقه امكان وجوده وهيولاه والهيولى لا يصح حدوثها
الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى والامكان في غير الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يكون
هيولى وهو محال فلا حادث الا وله قوة وجوده في هيولى وذلك اما ان يكون مع المادة كا
النفس او في المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج الحادث الى المادة من وجهين
احدهما ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مقارنا لا يتغير فحدوث
الحادث لتجدد القابل او ما في حكمه وحصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدا والا يلزم من وجود
الحادث في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني في حاجة الى المادة
في قوامه او في فعله الذي به يتحقق تمامه وكماله وهيولى التفاسد ان واحدة والا لكان الفاسد
قد عدم مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى فاسدا وكائنا وهو محال قال الشارح
المبدل لم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني وما لا في جوهر او كذلك ولم يقم دليل على
ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس من كيفياتها القائمة بها على الاطلاق

اعراض موضوعاتها وذوات العقول والنفوس ليست اجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول
الجسم وغيره اذ يطرح ما فرعوا على هذه القاعدة شيء يستحق من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل
لان كون بعضها بالقوة يوجب العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة اقول قد حقق في
مبحث الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة يرجع كلها الى الهيولى لا حقيقة لها الا القوة
والامكان لضعف وجودها وخسة جوهرها فالعقول لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها
لا يمكن ان يكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث لعقد القوة والامكان فيها
لا تنافي لوازم الهيولى بل عين الهيولى وذوات العقول صورة مجردة ليست جواهرها جواهر
استعدادية بل صورية محضة كما برهن عليه في كتب المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس
ايضا كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد واما النفوس سواء كانت فلكية او
انسانية فهي وان كانت محلا للحوادث مثل الاشواق والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادي
فاستعدادها لتلك الكمالات المتجددة فيها لا من تعلقها بها بالمواد وجهة القوة فيها ايضا يرجع الى
الهيولى فانها قد علمت انها من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل
والانفعالات مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان جميع كمالات العقول فطرية لها ليس
كما ينظر ولو تعليهم ذلك على السنة المذكورة حق لا ريب فيه ولا بطلان لعترته فصل في القوة
والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور ما يمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل
سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة ولشبهها الى ما يلزمها وهي
ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل بسهولة ويتأبى عن التأثر ثم عمم فاستعمل في كون
الشيء بحيث يعد به الحيثية ونقل ايضا من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور وهو امكان حصوله مع
عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحوادث كما تقرر
هذه القوة قد يكون تهيؤ الشيء لواحد دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد يكون
تهيؤ الشيء لهذه جميعا وقد يكون في شيء قوة القبول فقط دون حفظ وقد يكون فيه قوة القبول
والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول سائر الاشياء
وان تخص قوتها ببعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما تستعد بواسطة الرطوبة

الرطوبة لسهولة الانفعال والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة يكون قوة
على الشيء او ضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد ونقل ايضا
من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية التي اعم من القدرة والايجاب اي ما به التأثير والقوة
بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله هي التي الذي هو مبدأ التغير في آخر سواء كان من الصور
الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق من الحديدة الحامية اما كان باعتبار الحرارة وليس المراد
بالمبدأ هنا المبدأ الفاعلي اذ القوة بهذا المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة
لموضوعها لنحو الفعل وقد يكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها لنحو الانفعال
وايضا قد يكون مبدأ للتغير في المحل ابتداء كصورة العناصر البادي للكيفيات المحسوسة في موادها
ابتداء وقد يكون مبدأ له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المتعلقة للتغير في البدن وقد يكون
مبدأ للتغير في نفسه لكن من جهتين ولذلك زيد المص لفظ الآخر لقوله من حيث هو آخر لاندرج
ما هو مبدأ للتغير في نفسه كمعالجة الانسان لنفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث
كونه عالما ويتعالج من حيث تعلقها بالمادة القابلة التي جهة القبول راجعة اليها فالموضوع حيثيتين
مختلفتين ولا يكفي في مثل هذا المقام التغاير الاعتباري فقط على ما قرره الشراح والمص لما لم يذكر
القوة بالمعنى الذي لا يقابل الفعل فانه ليس له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر
عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال كالاختصاص بأين وكيف وحركة
وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور القائمة به او
لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة فيه والاول باطل والا لاشترك الاجسام
لان الجسم بما هو جسم موجود متحقق كليا نوعيا لا تختلف مقتضاه في الاجسام وان كان منسوبا لها
باعتبار واحد فيها لا بشرط شيء على ما سبق بيانه والثاني ايضا باطل والا لكان ذلك العدد او الالات
مستمر الان الامور الاتفاقية لا يكون دائمية ولا اكثرية اذ ما دل الى السبب اما دائمي او اكثري
او مساو او اقل فان على الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب غاية ذاتية وعلى
الاخيرين سببا اتفاقية او الى غاية اتفاقية كالسحق بيانه والثالث ايضا باطل لان المفارق
نسبته الى سائر الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تأثيره في بعض دون بعض الى مخصص والكلام فيه

في الحلقوم والاقسام جارية فيه وكلها باطلة الا الرابع كما قال فاذن هواي الهيئة عرض في جسم من الاجسام
عن قوة موجودة فيه اي في ذلك الجسم وهو المطلوب فصل في العلة والمعلول العلة لها معنيان
احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وثانيهما
ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى علة تامة وهي
التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى الاقسام التي سنذكرها الآن واما
قوله يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا تعريفا لبعض اقسام
العلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة
اما ان يكون جزء الشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون به الشيء بالفعل ويكون وهي الصورة والى ما به يكون
الشيء بالقوة وهي المادة والذي ليس بجزء اما ما يكون اليه الشيء وهي الغاية او ما يكون منه الشيء وهو
الفاعل وقد يكون الفاعل جامعا مع الشيء المباين من حيث هو هو وليس جامعا مع الشيء المقارن بل يسمى العنصر
والمادة اليه تختلف اعتبارها فانها الا ما منها كالنوع العنصري والمادة فيها كالهيئات من حيث الجمع
يسمى المادية لا تزال يكون فيها بمعنى القوة والاستعداد ويكون العنصر ايضا اعتبار بالعقل فيكون من
والصورة اليه تختلف كونها لتقويمها المادة للمجموع منها والاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعلية
وان كانت مع تركيب غير مقارن موجبا فادرة هذه العلة الى اقامة الاول عنها كما حملت في محله
التلازم بين الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست صورية لها
بل فاعلية وفيها يعلم انه قد يظن ان حصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدا
لا فيه لا يكون مبدا للصورة لتقدمها عليه بل للوجود لتقومه او لا بالصورة لانه باعتبار ذاته انما
يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدا البتة ولكن يكون مبدا للماهية
المركبة او لوجود الموجود بعده ما يقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية
كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت انكم الجعلتم جزء الماهية في المادة والصورة فان
الجنس والفصل كل منهما جزء الماهية مع انهما ليسا مادة وصورة قلت الجنس والفصل اذا اخذ مجردا
كل منهما عن الاخر اي بشرط لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة هنا ما يشمل كلا الجواهر
بل ما يعمها وغيرها من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اي لا بشرط

بشرط فهما ليسا بجزئين للماهية بل جزء منها للحد دون المحدود اذ كل منهما في النوع محمول على الباقين
بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط والمعد و
عدم المانع قلت هذه امور من متممات الفاعل من حيث هو فاعل وامور من متممات المعلول من حيث
هو معلول واما انه علة لا بالذات بل بالعرض واما العلة المادية فهي التي يكون جزءا من المعلول لكن
لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما بواحد انية او بتركه مع غيره
اما الاول فقد يكون مع تغير ما في نفسه او لا الثاني كاللوح للكتابة والاول قد يكون مع تغيره في
حالة ووصفه سواء كان بزيادة حال او نقصانه او في ذاته وجوهره كذلك الاول كالطين للكوز
والابيض للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الاخر بنقصانه كالسواد
والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث في احدهما كالات جوهرية تجتمع الى الدرجة الحيوانية
ينقص عن الاخر بالبحث بشيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة ما مثل الهليلجة للمعجون او لا مثل
الخشب والحجارة للبيت والاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر
للخزف والحجر والذهب وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية والحق ان
العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو واما العلة الصورية فهي التي يكون جزءا من المعلول
لكن يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل سواء العنصر قوامه به ودونها وهو المخصوص باسم الموضوع
او لا وهو المخصوص باسم المادة على اصطلاح اخر فهي على الاول عرض كالصورة التي للكوز وعلى
الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كالنفس التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون منها وجود
المعلول وهي قد يكون بالذات كالنجار الصانع للكوز والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض
اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث
انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء اخر لذلك الفاعل بالعرض كالمبرد
المسهول للمحموم فانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن
هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدا
اجل من الطبيب ومبداه الا الاحدار اثقل الطبيعي للسقف وفي هذا الكشف ما سرفوان رفع المانع
ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم في اجابة النار ما يدوره وطرح الميت في الارض والعكس

في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء محاسب عللا بالحقيقة واما الغاية فهي التي لاجلها وجود
المعلول كالوصل المطلوب من الكوز واعلم ان المادة والصورة علتان بالذات شيئية المعلول و
الفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان لكل مركب له مادة وصورة وفاعل
واما ان لكل معلول غاية ففيه شك فان المعلول ما هو عبث لا غاية له ولغاية غاية فلا يكون
له بالحقيقة غاية كما ان لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث
العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات فنقول وبيان هذه الامور في مباحث
المبحث الاول في العبث واثبات غاية ما له واعلم ان لكل حركة ارادية مبادي مترتبة كما وقعت
اليه الاشارة آنفا فالمبدا القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في
عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد
جميع هو الفكر او التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية
الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع حركت القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم بالاسباب
المذكورة ثم نقول ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي تنتهي اليه
الحركة كالانسان اذا ضجر من موضع فتخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه
انتهت اليه حركته وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى المكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون
نفس ما انتهت اليه نفس الغاية المشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا بعد
ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المحرك وقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من
حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقة اولية للمبدا القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان
لا غاية له غيرها بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها غاية غيرها تنتهي اليه الحركة كما علمت
فان اتفق ان يطابق المبدا الاقرب والمبدا الذان قبله كانت غاية الحركة غاية
للمبادي كلها فلم يكن عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة الشوق التخيلي دون الفكري فهو العبث
فلا يكون اما ان يكون التخيل وحده هو مبدا الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة
المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل
في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدا ان كانت

فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو
صادر عن المختار بلا داع ورجح
ومنه ما يكون للغاية غاية منه

تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم يوجد ليس الفعل بالعبث لها باطلا واذا تقررت هذه
المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور فقول القائل ان
فعل العبث من دون غاية غلط او من دون غاية هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا بد
ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدا له بل بالقياس الى ما هو مبدا له في العبث ليس
مبدا فكريا لكي تثبت فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية به فعله
هي خير بالقياس اليه فان لكل فعل نفساني تشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا فلم يكن
مشعورا به فان التخيل غير الشعور به وغير بقائه فاللاعب باللحية والنائم والساهي لا يخلو فعلهم
من باعث لشوقه من عادة او ضجر من هيئة او ارادة شغل الماهية اخرى او حرص من القوة الحاسة
ان يتجدد لها فعل المعجز ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة وكذا الانتقال
عن الحال والحرص على الفعل الجديد بل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو
حيوان وظني بحسب الانسان فثبت ان هذه الافعال غاية هي خير حقيقي بالقياس الى ما هو
مبدا له وان لم يكن خيرا عقليا البحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق زعم ذيمقراطيس
ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى كانت مبثوثة
في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت
جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان يكون الحيوان والنبات
ليس بالاتفاق واما انبادقلس فزعم ان يكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان
كانت على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق والقائلين بالاتفاق
احتجوا بان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض وبان الفساد والموت والتشويهات
والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة
للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النمو لكن له ايضا نظام لا يتغير ونهج لا يتبدل وبما
كان نظام الذبول بضرورة المادة من دون قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النمو بضرورة
المادة من دون انواع طبيعية وبان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة تحل الشمع
وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب وبان المطر يعلم ضرورة انه كان لضرورة

المادة ان الشمس اذا اجرت الماء فخلق البخار الى الزمهرير فصار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق
ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل ضرورة المادة
لهذه المقول في غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة واشباهها مقدمة هي ان الامور الكائنة اما دائمية
او اكثرية او متساوية بالنسبة كتعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على
الاكثر فلا يقال انه اتفاقي واما الاقلي فان فيه كونها ان ما يجيء ما حرارتها وذلك مثل ان شرط
ان المادة في تكون الجنين تفضل عن العروق منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة
صادفة مستعدة ادانا مادة طبيعة فيجب ان تخلق اصبع زائدة فيعلم انه عند تحقق هذه الشرائط
يجب ان يكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية
وان كان نادرا اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقلي
دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه فهو ضرورة الا ان اكثريا ودائما بلا ملاحظة شروطه واسبابه
لم يبق رتبة في الامور الوجودية بالاتفاق انما هو بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها
واما بالقياس الى المبدأ الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان عثر حافر
بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الى من الكنز اتفاق واما بالقياس
الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه فليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب
الاتفاقية حيث يكون كذا لا يجري الا اسبابا فاعلية بالعرض والغايات غايات
بالعرض فاذا تحقق ما قدمناه فنقول ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او
قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا اولا
لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليها
اذا قيس اليها واذا قيس الى الاسباب المؤدية اليه فيكون غاية ذاتية لطبيعة او ارادية فظهر ان
وجود الاشياء ليس بمحض سبب الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل في البعض افرادها فالقول بان
الاتفاق في نفس او في بعض الجنس كله باطل واما الجواب المفصل عن الشبهة المذكورة فنقول في الاول ليس اذا
عدمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل
ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تادي الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس الفلكية

الى مستوى من اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية
كما في الافلاك ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى
وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة
بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروى في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر
في كل نغمة بل اذا روى وتفكر انبتر انه صناعتها فالطبيعة ايضا غايات بلا روية وقريب من
هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حك عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية
ان العقر في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات
خارجة في مجرى الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها البتة
والعقر والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا ليس هذا
المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا سبب والى غاية وذلك ان له سببين احدهما
بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات
وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن بابدال لكن لما كان مددا لا
يكون الاستمداد منه اقوى من المدد الاول فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض
واما الزائدات والتشويهات فهي كائنة لغاية فان المادة اذا فضلت اقتضاها الطبيعة الصورة
التي تستحقها ولا تجعلها كالعدم فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وان لم يكن غاية للبدن المجموع ولا
يلزم ان يكون غاية لشيء غاية لغيره وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة غاية واحدة هي احالة
المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فهي توابع
ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل
في باب الطلسمات من الرقية او صنائع سماوية تلحقها فوائد واستعدادات ارضية للنظام الكلي
وانفتاح الحجرات ونزول البركات فمن اسباب الهية لها غايات دائمة واكثرية في الطبيعة البحت
الثالث ان المعطلة قوما جعلوا افعال الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة
غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية وسعلة للعبث قواه كمسك بلحيته او بمن
بيوت العنكبوت منها المبحث في ابطال الداعي والمرجح باشد جزئية من طريق العارف قد تجلى

ورغيرهم لم يعلموا ان حقيقة المرجح في علمهم لا يوجب تعيينه فان في جملة المرجحات لا فاعلية في هذا
العالم امور خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور الغائبة ولم يتفطنوا انه مع ابطال الداعي في الافعال
وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الممكن لا يترجح الا بمرجح
المرجح فلو ابطل هذه القاعدة لم يمكن اثبات واجب الوجود ومنها قولهم كون الارادة مرجحة
لنفسها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة
وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع ثبات طرفي الفعل كيف يتخصص احد الجانبين والى خصته الى نفسه لو بلغا
بهذا فان تلك الخاصية كانت حاصلة لها لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض ونا لهذا الجانب

تفسير

ومنها قولهم بان الارادة تحققت قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا
كاف في افحامهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا تتحقق ارادة
غير متعلقة بشيء ثم لو صح هذا التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح احد جانبي الممكن
تحقق ارادة تخصصه باحدهما فان ترجح تقدم على الارادة فاي مران الممكن كانت نسبة المعلول اليه
الكائنة في زمان دون زمان وتعلق بقدرته يكون صدوره فيه فتخلف عنه لامتناع كون المساوي راجحا
فان تجويز ذلك في العاقل ليس الا قولا باللسان دون التصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية
الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى امر خارج
عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية ومستكملا بسبب الاسباب وكل ما يكون سببا اولا لا يكون لفعله غاية
اولا سوى ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند اليه في الكلام على ايديها هو غاية داعية لصدور تلك الغاية
حتى تنتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور او التسلسل وقد فرض كونها غير ذاته هذا خلف فذاته تعالى غاية الكل كما
انه فاعل لها الكل الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية ان في جملة الغايات بالعرض ما هو
الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من تقدم وجوده حتى توجد الغاية مثل
الصلابة للحديد للقطع وهذا الضرب ايضا في هذا العالم الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام
النوع وللنفس ايضا الثاني ما يكون لازما للزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم
او كثر للقطع ولكن لا للكثيرة لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول
الغاية كحدوث الحادثات العنصرية من حركة الافلاك فهي غاية تحركها ما فوقها كاستكمال وجود الشيء هذا

في هذا العالم من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول ان القول في الحوادث الكائنة فيجب ان يعلم ان
الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهيات
النوعية وجودا مستمرا فان امكن بقاء شخص واحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها
الا واحد كالشمس والقمر وان لم يمكن ذلك فيحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة
مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا معها فيكون اللانهاية
في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع
واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة
فالمقصود منها كاستيفاء استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل للنفوس تشبها بالكامل الذي
ليس كماله منتظرا ولكن لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات
عرضية لحصول الكمالات الغير المتناهية كما سبق واما المقدمات والنتائج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد
تناهي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفعل الواحد في فعل واحد غاية الى لا نهاية فاما ان يجوز
للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس الغرض في ذلك القياس سوى
تلك الغاية فلا استحالة فيه واعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكر في الكتب
كالشفاء وغيره فبعضها مسامحات واشياء غير منقحة لا ينتفع الا بالكلام الشيخ والمحقق البارع فيجب
الخوض فيها وتوفية الحق في النقض عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة وقد بسطنا القول
فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع ان نقول
انك لو نظرت حق النظر الى الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما الا انها تتغاير بالاعتبار
فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فغاية الاكل لانه يحصل الشبع في مثال استكمل له وجود الشبع فيصير مبدأ للتخيل
الماهد المشهود والنفس فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا
هو العلة الفاعلية بالحلول فعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالآكل صار درجة
الشبع ومصدرا للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فعلم ان العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة
على الفعل انما يترجح اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح ونحوه
ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كارضاء فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين يرجعان

الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباري لا يمتنع والمحال انما ان يفعل لا لجلب الا الملائم
لعود لانفعه سواء كان المراد من الغاية ما يحصل للفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تعليقهم
الا فرانه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لولا او لوية او طلب فرح او
انتفاع يعود الى الفاعل لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الجواب عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد
من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي الغاية المرتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى
ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن غايتي بل المراد منه ان الغاية يجب ان لا يكون نفس ما
انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات
ووجد كثيرا انه يستفهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبداء والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله
تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله
تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكن
لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض من فعله مطلقا لكن ان يجعل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما يجيء
علة غائية وعرفتنا في الايجاد فان تلك العلة الغائية كما صرحوا به هي متممة لعلية الفاعل فيجب ان
يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المتمم للمتمم بل كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى
الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان
ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون فعله غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد ولا علة
الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او زائدا عليها فانك لو فرضت الغاية اشراق بجابذاته وكان
ذلك الاثر يصدر بفعل ذاته لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى
هي ما يكون غير نفس ذاته من كراته او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الامور التي
هي علة نظام الخير الذي هو عين ذاته واعيانه الا افادة الخير كما اشرنا اليه فهو ما ساق اليه الفحص والبرهان
وشهدت عقول العقول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات
بقوله وان انسان عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينتظم الامور التي بعده
على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال
فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبداء

المبداء الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها متشبهة
في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادياكان او طبيعيا و
الحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم و
قد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا تحرك موادها
لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها
لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها لتحصيل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بلا تفاوت انتهى وفي هذا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات في القوى العالية
والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية
بهذا المعنى ايضا وبهذا اظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التحريك
كالطبيعة الارضية كما في التحريك في القوى السماوية وغيرها فان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود
كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه الفارابي بقوله صلت
السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل
لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متأخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم
ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتأخرا عنها كذلك قلت تأخر الغاية عن الفعل
وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت علا عن افق الكون فلا يلزم
بل الغاية في الابداعيات يتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات تأخر عنها وجودا و
وان تقدمت عليها علما فنقول الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات
وعلة غائية وغرض لها وهو بعينه اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصدها الاشياء و
تشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته
ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يكون فيها عشق تقتضي حفظ كمالاتها الاولية و
شوق الى تحصيل ما فقدته من الكمالات الثانوية تشبها بمبدئها بقدر الامكان وعلمت الفرق
بين الغاية الذاتية والوضعية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير الى
ذلك الغرض مستفيض يحتاج الى ما يستكمل به والمكمل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فغرض الفاعل

يجب ان يكون ما هو فوقه وان كان يجب الطبيب فليس للطف عرض فيما دونه ولا العقد صادق لاجل معلوله
والا لكان المعقد مطلبا لوجود ما هو اكثر منه وهو محال ولكنه من تحقق بعض المعلولات على حسب بعقده
قاصد كحصول الصحة تقصد الطبيب في معالجة الشخص وتدبيره اياه لحصول الصحة تقصده تعقد الصحة من تقصده
اياها ذكرها غرضا له في تدبيره فقد تقصد الطبيب في غرضه ليس بعد الصحة بل انما تقصدها سبب
اجره من الطبيب وتقصده وهو واجب الجزاء على الوا وحيث تقصد ارها والعقد شرط
ما يتهي الارادة لاغير المقصد وايضا ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات قال
قلت كثيرا ما يقع العقد الى ما هو اخس من القاصد قلت نعم ولكنه اما على سبيل الغلط والخطأ
واما لان الفاعل وان كان في ذاته جوهرا رفيع اشرف مما تقصده ولكن يجيء في نيله الموا
ودواتها التي هي الحقيقة توجب العقد الا الوهم بحيث يكون المقصود اشرف منه فان قلت اذا
لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد لما سواها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان
ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد انكار الاثار العجيبة والمنافع الحسنة في خلقه في اجزاء العالم
على وجه ترتب عليها المصالح والحكم كما ينطق بها من في ايات الافاق والانفس وسائر معانيها التي
ليعرفها بنيته وليعرفها نسبة وقد اشتمل عليها المؤلفات كوجود الحسنة للاحساس ومقدم الدماغ
للتميز ووسط للتفكر ومؤخره للتذكر والحجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ
والرئة للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الاعز وكذلك من منافع حركات الافلاك
واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يعد ولا يحصى تذكره الالسنة والاوراق قلت
الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية سطحية من المنافع والمصالح التي تعد ولا تعلمه
هو اكثر بكثير مما نعلم ولكن ذاته ذات لا يكون منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح
سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود البر للانسان او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات
الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل شيء ولا يعزب عن
علمه شيء كما ينبغي كيف وعنايته بكل علة لما بعدها كما تر سبيلها هذا السبيل من افعاله اكون ان نعلل
علله لما دونها ولان ليس يكمل لمعلولها الا بالعرض ولان العقد فعلا لامر العلول وان كانت
تقله وترضى به مكان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من
من ابراهيم والتسخين والتنوير لحفظ كماله لا لانتفاع الغير بها ولكن يلزم فيها انتفاع الغير من باب
الرشح كما فيض وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا المقصود من ملكوت السموات في تحريكاتها
ليس هو نظام العالم السفلي بل ما وراءها من طاعة امر الله والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام
ما دونها على ما قيل في الفرس ؛ عالم بحروش لا اله الا هو ؛ عاقلي يكاين كه دوش
او با دوست ؛ دريا بمحيط خويش موجي دارد ؛ خس پندارد كه اين كشاكش با اوست
فالواجب تعالى ايضا من تعقله لذاته التي الذي هو مبدأ لكل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الاتم
والنظام الاكمل فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتيته
ان اريد بها ما يترتب على الفعل من غايات ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشرور وغيرها في الطبائع الهيولانية
فان قلت هذه اللوازم مع طرفيها التي هي كون تلك المبادي على كما لها الاقصى يجب ان يكون
مقصودة لتلك المبادي اما المقصود اما بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبائع جسمانية لا
شعور لها اصلا بما يتوجه اليه فلست في الشعور عنها مطلقا لا السبيل اليه بل الحق والبرهان يوجب انه
فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقصد في ذاتها فعلته بالذات واذا لم يكن لمقتضاها وجودا
لا جرم لخلو الثبوت اولا وهو مستلزم لخلو الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل الحق
عندنا كما في القرآن المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل
من جهة احكام الصنع واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية
على سبيل القصد والروية قلت هذا النحو من الاستدلال يحسن به في طبقة الجمهور ممن تقصرت افهامهم عن
ادراك الغايات بحقيقة ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او
بدونها هذا فقد اتضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه
ينساق الوجود والكشف انه هو الغاية العقلية باليقين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق
بين الغايتين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق الوصفي
لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر
بالاضافة الى سير السالكين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى
تلك الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود ودوامه عز وجل حيث انها

ابانا عن غاية وجود العالم بل عن الثاني فما قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فدلنا على انه غاية
القصوى لوجود العالم سرمدا كما انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا كما دلنا على بعض الغايات المتوسطة
بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعنى الثاني لوجود العالم انما هي وجوده تعالى
ولقاء الآخرة لذلك نظام العالم ولا مثله نظام النظام واليه ينتهي الوجود الا الى الله تصير الامور
ثم اعلم ان المصنف ذكر في احكام العلة مسئلتين احديهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب
فيها اصلا سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة التي كانت
ذاته محض علة وذلك الشي بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي
بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدا الا بسيطا بل مركبا فالمراد من
الفاعل البسيط ان حقيقة التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدا لغيره وليس ينقسم الى شيئين
باحدهما يتجوهر ذاته وبالآخر حصول شي آخر عنه كما ان في الشيئين يتجوهر باحدهما وهو النطق و
يكتب بالآخر وهو صنعة الكتابة فاذا كانت العلة البسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اثران والا لـ
كان ما يصدر عنه ذلك اثران فهو مركب لان كون الشي بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث
يصدر عنه ذلك الاثر لامكان الانفكاك تعقل كل منهما عن الآخر وهذا القدر كاف في المطلوب على ما حققنا
ولا حاجة الى ما قوله المجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب
في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين كان مصدرا لهما كان الذات مصدرا لهما اي لمفهومين
والا لم يكن الذات وحدها مصدرا للاثرين والفرض خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم م عن كونه مصدرا للاثر المفهوم م
ينقل الكلام اليهما فيتسلسل لانه لا امتناع التسلسل الا ما يوجب التركيب والكثرة في الذات والتفصيل
ان يقال كلاهما خارجان او داخلان او يكون احدهما خارجا والآخر داخلا او يكون احدهما عين
والآخر داخلا فالحصر الحصري في ستة واللازم في الاول [illegible] وفي الثاني والثالث [illegible] التركيب
الثالث لان البسيط ماهيتان مختلفتان وفي الرابع [illegible] والتركيب وايا كان ان يلزم في لفظ العدة
واشار بها الى الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها
بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وانه لا بد ان يكون العلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول
المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور وتارة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث

يجب عنها المعلول وذلك لتحقيق الكلام على ما هو المرام اعني ان الخصوصية ليس لا يراد بها المفهوم
الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على
المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لها ودفع بهذا الايراد على الحجة المذكورة تارة بان
المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون عينا او جزءا من الفاعل وتارة
بان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شي من الصور لانه اذا
صدر عنه شي فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحقق المصدرية
لزم تكثر المعلولات بل تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شي فان مصدريته لعدد ما يكون خارجة
لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا للواجب وراجعة فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة
اليه وهكذا وذلك لانك قد علمت ان المراد في الصدور والمصدرية امر حقيقي هو كون العلة
بحيث يصدر عنها المعلول وكلا منافية لان المعنى الاضافي يعرض لها اجزاء ويكفي في تحقق ذلك
الامر في شي واحد وهو العلة واعترض ايضا بانه لو صح هذا الدليل لزم ان يسلب عن الواحد
اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كالاتصاف زيد بالقيام
والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم هذا اسناد المفهوم
ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب واما التسلسل والجواب ان سلب الشي عن الشي
والاتصاف به وقابلية له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة يلحقها باعتبار مختلفة
فان السلب يقتضي المسلوب والمسلوب عنه بتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا
الاتصاف يقتضي الموصوف وصفته والقابلية القابل والمقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور
اذ يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شي واحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز
ثم نقول ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تقوم له اثنا فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند تكثر المعلول
واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية وكتب الشيخ الى
المعلم بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا للاثرين كا ب مثلا
كان مصدرا لا وما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية

صدوراً كصدور أصدور لا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد السواد ليس لحركة
فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا ايضا ما قالوه وان الشيخ قد نقض
على هذا في كتاب الطبيعيات من الشفاء بقوله قولنا ان في الحجر الحيوة وليس فيه الحيوة هو قولنا فيه الحيوة
فيه ما ليس بالحيوة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال وشرح هذا الكلام من
السقوط الظاهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة
والعجب من نفي عمره في تعليم المنطق وتعلمه لكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما اب الى الحكمة
الاشرف اعرض عن استعماله حتى وقع في الغلط الذي يتحكك منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل
دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد وكونه مصدر الشيء وان مثله كما قال الشيخ
ثم ادعى انه يتكلم بالمنطق مع حذقة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على
المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة اليس ذلك منه عنادا وضلالا وحمقا
وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من حيث
هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا شيئا وما ليس ا كانت مصدريته لما ليس أ غير
مصدريته لما هو أ في نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان
صدورا كما ليس صدورا فهو لا صدور أ فالشيء يصدر لا أ فهذا الشيء بلا صدور أ فاذا
كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور أ ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض
اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها للزوم التناقض ولقائل ان يقول ان اتصاف
الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالآخر فلا يجوز اجتماعهما
من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من
جهتين او من جهة واحدة فلو شرط التناقض وحدة الجهة المشهورة ولم يكن احد في التناقض كون
الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلان نقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالسواد والحركة
في موضع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما نقيضا
ولم يقل به احد واما ثالثا فلان تقابل المعاني المصدرية والروابط في المفهومات التي من شأنها
الحمل على الذوات ليس تقابلا بالسواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فيتحقق صدور الشيء عن العلة رفع صدوره

صدوره عنها لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان
كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود لكن لا بمعنى اتصاف الموضوع بهما
على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على البصير المحدق والذكي المحقق
ان هذا اعتراض وارد على ما حررناه بحجة وحققناه بالصدور من انه ليس المراد منه المعنى الاضافي المصدري
بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد عورضت الحجة المذكورة بان موجودية الاول
ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلولا فيكون
الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا والجواب انا لا نم كون الوجود مع الماهية متعددا في
الخارج لا تحقق من ان زيادته عليها في التصور فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول
اما على رأي المشائين فهو الوجود او اتصاف الماهية به واما على رأي الرواقيين فهو الماهية.
لا غير الثاني ان انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا الواحد هو
الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين
فرضنا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود الافراد النوع الواحد لعدم
اولوية عليته لبعض الافراد لبعض آخر دون عكسه في التواطي وجميع ذلك ظاهر البطلان والجواب
بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
على ما سيجيء بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات
يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ الممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب
والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس
الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل
في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والتوقف
عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات
في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب والاضافة مسلوبا ومضافا فلا يصح الحكم باستناد
ثبوته اليها للزوم الدور الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ مع زيادته للنقطة المفروضة

على الجيط والجواب ان المى زاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا للشيء ولو سلم
فنى زاة النقطتين اضافة قائمة بهما او بمحلهما اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمى ذاتيات على ما
هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف حيثيات ظاهر لا اندفع له الرابع ان الوحدة المعينة اذا
اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذ مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة
الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يكون الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين اقول هذه في
السخافة والوهن بمنزلة الثالث بل اسخف واوهن منه كالا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات
تضييع للاوقات من دون فايدة فان قايلها اما ان لا يقدر على الادراك كون البسيط
بجهة بساطته فاعلا لشيء فضلا عن اثباته او نفيه او يغلب عليه طبعه الجدال والمراء الرفع والرياسة
والكار الفلسفة تقربا الى الجهلة المسئلة الثالثة ما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان المعلول
يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد به ان ما لا
يخرج عنه شيء مما يتوقف عليه المعلول فالتغير ثابت للعلة البسيطة لا يقال الامكان شرط في تاثير
العلة فلا يتحقق علة بسيطة لا قيد الامكان ماخوذة في جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية
فما لم يوجد شيء فكذلك لم يطلب به علة لان ذلك اعتراف بتركب العلة فان اجزاء المعلول اجزاء
للعلة التامة بل لانا نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة
عن كون الشيء بحيث بالنسبة بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم في نفس ذات الممكن كافية في صدق هذا
المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان ينتزع منه كالشيئية
ونظايرها لا الذات وصفة الامكان كما انه ليس الصادر عن مجموع الذات والشيئية والمفهومية
والمباينة للعلة مع ان جميعها معتبرة في المعلول بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا
للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب
الوجود حينئذ فاما انه ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده والا لم يكن العلة علة
او ممكن الوجود فلا يخلو اما ان يترجح وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كما قبله لا معه
فلم يكن ما فرض تمام العلة تاما فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناه حاصلة
هف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب وهو يستلزم ترجيحه بنفسه

مقابله المستدعية لا شاعة المستلزم لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه
لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن لان تساويه للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة وقوع
احد المتساويين من دون مرجح واستحالته تستلزم لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا فلانا لا نم ان
امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع في صورة
التساوي قلنا اما في الاول فلان معنى الامكان الذاتي ليس الا تساوي نسبتي الوجود والعدم في
الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر عن الممكن لا يكون فيها الا مع احد
الطرفين والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية الامكانية اي اعتبارها
من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للماهية اي لا تحقق فيها للوجود والعدم التي يعبر
عنها بالامكان ليست ثابتة لها في نفس الامر في مرتبة الماهية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن علتها
ان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان
مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه وان صدق ان الممكن بوصف الامكان
غير موجودة في الواقع فاندفع النقض لان مادته غير متحققة واما الثاني فلان امتناع طرف لو
ارتفاعه
لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جايز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع
او جوازه ان لم يقع مع كونه جايزا او كلاهما مستحيلان لان المحال المستلزم مستحيل كونه وقوعه
فبان ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب
فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات بل الواجب
بغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي لا يجب لها الوجود
والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وكذلك
اي حال ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع النقيضين وقد ظهر من هذا ان
من خواص الممكن صدق نسبته على ما من الطرفين بالنسبة الى الاطلاق فلان كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز
ان يجب او يمتنع بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد العلتين او التنافي
او تخلف مقتضى الذات هداية يزول بها ما غلب على اوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان
يكون حال وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودا الا بتاثير العلة الفاعلية فيه لا لان

لان الشيء اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة
الوجود او في الحالتين جميعا لا جائز ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم اجتماع
الوجود والعدم معا فان يفيد وجوده حالة وجوده الغير العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل الممتنع
الذي هو محال فان تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمستحيل انما تحصيل الحاصل بتحصيل اخر ما فرض انه حاصل
به ابتداء اعلم انه لما اتفق انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول ضرورة لم
يحكم بعكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واذا ثبت ان
وجود الممكن يتوقف على وجود علة وعدمه على عدم علة ظهر ان العلة التامة في طرفي الممكن اعني
وجوده وعدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه اما عدمه السابق فبعدمها السابق
واما عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة مفيضة فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه
في اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فاقتران الفاعل قد يتقدم
على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار امر غير الجهة التي بها يكون فاعلا و الغلط
الذي نشأ في الاوهام العامية في عدم كون وجوب العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى
بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان
الباني حركاته علة الحركات اللبنات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة
لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل انما يوجبه طبيعة اللبن في الثبات على ذلك الاجتماع وكذا الاب علة لحركة
المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة
بل لان يبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل
الذي يكسو العناصر صورها وقد برهن على ان كل علة جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم
بين الهيولى والصورة وكيف يكون النار علة لوجود نار ولا نار احق بالتقدم من نار اخرى فالجملة
فكل نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن له بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان
العلل الا بعدية ليست عللا بالذات فهي معدات ومبعثات فبالجملة علل بالعرض والفاعل بالحقيقة
مبدا الوجود ومفيده كما هو عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات فلا يفيد وجودا غير
التحريك فقد ثبت انها معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة

القوة والامكان لا يكون علة للوجود المحض وكذا الصورة اذ لا وجود لها فرادى عن الهيولى
والا لكانت مستغنية في الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود شيء لكان العدم معدا
الوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي تكون
لا محالة على ان انما هي روابط الوجود ومصححات وشرائط ومعدات ولما ثبت ان خطا العلة
في الوجود يجب ان يكون اكد من المعلول فلو فرض تضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر
ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا المحسوس علة للمعقول
ولا المتعلق علة للمفارق وهذا مما اتفق عليه جمهور الحكماء وقد اشتهر في العلماء ان لا مؤثر
ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والعقل كلام في عدة وهذه الوسائط وان كانت
عقولا فعالة كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها
في الايجاد بل في الاعداد وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان
عقلا او حسا لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء العلة الوجود وهو محال وبهذه الحجة استدلوا على ان العقول
لكن يرد عليه امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن
الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت فيها هو الفعلية والوجوب
مرتبة تحقيق الفاعل لما اباه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب الفاعل
المفاض الموجود بهذا الواقع بمعنى ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيها انه سلمنا
كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء
يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده مثلا ان ثبوت اللونية للحيوان مثلا
لا مدخل له في تحركه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزءا لعلة
الوجود بل ربما يكون شرطا خارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عندهم يجوز انها
يكون لها تاثير انما هي لتعين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان يكون المادة هي الفاعلة
القوية كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لما انتفت فاعليتهم في صدور
الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فان الحق في وسائط الامكان

وذلك لان الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته فمن حيثية الامكان
حتى لا يكون لها حيثية اخرى سواء كان ممكنا وحصوفا عند الشيخ بين القايلين بان الوجودات
العارضة للحقايق متخالفة الذات الشركة في مفهوم شي عرض لها فكيف يلزم من نقر وجه
الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بذلك الحجة الضعيفة
واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل لعقوله والجواهر العقلية وان كانت معالة الا انها
وسايط وجود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال
بالانارة في العقول القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط لو نور ضعيفه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق
لعقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثيره مشهد نور لعبده دون غلبة التام عليه
في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الغالب مع واسطة ومحصل فعلها والقايم على كل اثر
فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شان ليس فيه شانه فهو وان كان
في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم لقواعد حكماء الفرس والاقدمين لم
يكن بتميمه لقواعد اشراقية لكن يحيط بها الا من اطلع على لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في
اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان محكم على هذا المعقد الشريف اوردناه
في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فصل في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء
ساريا فيه اي مختصا بالنقب به او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول ليس الساري
حالا والسري فيه محلا وقد قررنا الكلام في تعريف الحلول فنذكره ولا بد لاحدهما حاجة الى الاخر
والا لا يمتنع الحلول بالبديهة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل
هيولى والحال الصورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررنا من تقييد الحاجة
بالوجود اندفع ما قال الشارح المبدي المناسب ان يقال الافتقار اما ان يكون من
الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع ثم
ان الموضوع احص مطلقا من المحل كالعرض من الحال ومن وجه من الحال كالعرض من المحل وبين
الموضوع والعرض تباين كلية ان اريد بالموضوع المحل القايم بنفسه كما فسره بعضهم ومن بينه
ان اريد به المحل المستغني عن الحال كما خرج من التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر غير

غير خارج من التقسيم مع ان العقل معنون به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة في الهيولى
والصورة كما سيجيء اقول ما ذكره الشيخ اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بان
اقسامها الاولية واما ما ذكره بعد ذلك فهو بيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامها الاولية
وكون الهيولى والصورة تارة من اقسام المحل والحال وطورا اخرى من اقسام الجوهر محالا محذور فيه
اذ يجوز ان يكون شي واحد قسما لامور كثيرة بحسب اختلاف اطوار العقلية واذا ثبت هذا فنقول
الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع واعلم ان لفظة في وان كانت
مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما قال في المكان وفي الزمان وفي
الحقيقة وفي العرض وفي الغاية وفي الكل وفي الجزء والحد وغير ذلك من الصور الا انهم يعنون بها في
قولهم لا في الموضوع في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض الاختصاص الناعت بالمعنى
المذكور الذي ذكرناه فلا حاجة الى الاحتراز عن المشتركات فيما وضع لاجله لفظة في كالشيوع
المجانسة بالكلية لا فراج كون الخاص في العام كالانسان في الحيوان عن الكائن في الموضوع فلا
يكون الانسان خارجا عن الجوهر وداخلا في العرض عنه ما لم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام في
اخراج كون الشي في الزمان او المكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم خروج الكائن في المكان
والحجة عن حد الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكره من القيود فيما معونا
بل قرائن لفظية او معنوية في ذكر هذه القيود وذلك لانه غير محتاج اليها بل اللفظ يقرب الى
معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية في ذكر هذه القيود في تعريف الجوهر والعرض نفيا واثباتا
ارادا ان معنى في الموضوع لو كان مشتركا معنويا بين هذه الاشياء لكانت هذه القيود محتاجة
لذي الموضوع عن الشركات فيما من لا يليق بجميع المعاني الاشتمال والاحاطة فيكون مشتركا معنويا لا لفظيا
يرجع الكلام في الاشتمال والاحاطة الا الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية المكان
... وكون الشي في الحركة وكون الحركة في الشي ... اي معنى ابراز لفظ الماهية في تعريف الجوهر
واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية اذ المراد بالماهية ما يكون غير الوجود وما يوقف الكلية
فيه وقد علم في صدر الكتاب ان الصور المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا
قايمة بالذهن بحسب ... هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القايلين بحصول

حقايق الاشياء في الذهن دون اشباحها وامثالها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا
يكون تلك الصور الا اعراضا فقط موجودة بوجود خارجي كساير الاعراض القائمة بالنفس واما الاثر
فهو الوجود في الموضوع فقبل الاشارة الى ان ما هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
فلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا او عرضا معا كما الزمه بعضهم اقول لا استبعاد في كون شي
واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج شي واحد تحت مقولتين بان يكون صدق احديهما عليه
بالذات وصدق الاخرى عليه بالعرض مما لا دليل على بطلانه كيف والانسان في الخارج
مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين وغيرها بالعرض كذلك
الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة جوهرية اي داخل فيها
فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شي واحد جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل
ماهية الجوهر في الذهن من دون انقلابه الى الكيف كما ارتكبه السيد السند ومن غير ارتكاب ما يركبه المحقق
الدواني فان اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود
المسالك في رفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ على
قاعدة تحفظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية قوة انتزاع المعقولات
الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول الكلي تتاثر بكيفية نفسانية كما صرح به
اي علماؤنا الحكماء وقالوا اذا فتشنا عند العقل لم نجد الا هذه الصورة العقلية فتلك الكيفية النفسانية
هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فهذا الاثر والعلم بالصورة اي حاصل في الذهن عند العقل
ولا دليل على انه يحصل الحقايق انفسها من حيث وجودها العيني في الذهن حتى يلزم ان يكون العلم بكل
مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة المسطورة
في الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع والتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شي كزيد ويوجد معه
صفاته واعراضه كالابيض والضاحك والماشي وغيرها فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما
هو زيد بعينه الابيض والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر
ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الوجود الذهني فان من جملة الحقايق الكلية
العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتحقق ذلك بان يتحد

بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا او بها يتعين حقيقة
هذا الجسم كذلك العلم انما يوجد فرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسه القريب والكيف
جنسه البعيد وتعينه وتحصله انما هو بالتمام بالحقيقة المعلومة اليه والى ذاته بحيث يكون في الواقع
ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها
البعيد ومن مقولة العلم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب
جوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث وجوده وتشخصه فماهية المعلوم معها كاتحاد
العرضي مع الموصوف فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع
عين حقيقة وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة
المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين وكذلك ساير الاشكالات من لزوم كون
الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس بصفات الاجسام وحصول
السموات بعظمتها في العقل عند تعقلها كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان
العلم من مقولة الكيف دائما بالذات لكونها جنسه ومفهوم المعلوم متحد معه في الذهن ومن تلك المقولة
بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد اجاب
المحقق الدواني تبعا لبعض العلماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار
فان الابيض والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شي او بشرط لا شي كما ان
الصورة والعقل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس اجوبة ساير الا
بان يقال الكيفية الحقيقية قد يكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك الباري تعالى واعرضيا
فتلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اي داخلة مع تلك الحقايق الباطلة تكلفا او من بعض الوجوه فافهم
وكذلك من جنس الحال روية تم الجوهر ان كان محلا اي لجوهر جسماني بحيث يحصل منهما وحدة طبيعية نوعية
طبعي فهو الهيولى ولا بدية بان الحق الذي في النقض بالجسم باعتبار كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه
محلا للصورة الجوهرية وان كان حالا فهو الصورة بالشرط المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا
فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وفي هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب

من جوهرين الحال والمحل منحصر انه الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما بمنزلة
الهيولى والصورة في الاجسام فلا دليل في التقسيم ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع
جسماني او جزؤه او خارج عنه مفارق له والمفارق ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها
ولا يكون له معها علاقة ما وهو العقل والجوهر الذي هو نوع جسماني كالسماء والنار والماء وجزؤه
الحال والمحل هما الصورة نوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جزء الانواع وجزؤه من
اجزائها هذا على قاعدة من يرى ان الجسم صورة جرمية واخرى طبيعية قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض
بالمكان عند القائلين بكونه بعدا مجردا جوهرا اقول القائلون به لا يقولون بحصر الخمسة والقائلون بها لا يقولون
بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على راي بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا لعدة الخمسة اذ لو كان
جنسا لكان ما يندرج تحته مركبا من جنس وفصل بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لان العقل
ليس بمركب منهما لانها تعقل الماهية البسيطة لحاله وهذا لان تعقل كل ماهية يستلزم حصولها في الذات العاقلة
واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا يكون مركبة والا لزم ان يتعقل الماهية البسيطة لانه
حينئذ مزورة التعقل من المحال ان تعقل من المحل بعضه وفيه نظر لان استيجاب التعقل من المحل تعقل من المحال انما يكون
في التعقل المعتادة بالنوعها دون التعقل المعونة وان كانت ما جزاء خارجية فالمادة والصورة
فضلا عن الاجزاء العقلية المجوزة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسية الا لبعض ما تحته ولا يستلزم الكل
من نفي جنسية للمجموع كما هو الظاهر من كلامه وللقائل ان يقول في نفي جنسية مفهوم الجوهر للجواهر
ان الماهية التي تحمل عليها الجوهر اما ان يكون بسيطا او مركبة فان كانت بسيطة فهي ما لا جنس لها والا
لاحاجة الى الفصل لمبرها عن النوع الاخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة وقد فرضناها
بسيطا هف فان الماهيات البسيطة التي تحمل عليها الجوهر ثبت بوعا له ولا الجوهر يكون جنسا لها وان
كانت الماهيات التي تحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء اما
ان يكون غنية عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج الى الموضوع والمتقوم بما
يحتاج الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كانت
تلك الاجزاء غنية عن الموضوع فيصدق عليها انها جوهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس على انواعه واذا كان
الجوهر خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات

في الالهيات هذا غاية ما يتمسك به القائلون بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض
بجنسية سائر المقولات بل سائر الاجناس لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اورده في الالهيات
الاربعة وهو الوجه الذي تحل به العقدة في الطرفين وفي ارادة ما يتطلب من هناك واعلم انه قد تقرر
عندهم ان الجنس في المركبات الخارجية ماخوذة من المادة والفصل من الصورة وحيث انتفى ان الجنس
عرض بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية
والجسمية عن حقيقة الجوهر وماهيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت
اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لا بمعنى عدم كونها جوهرا في ذاتها لاستلزام كونها
عرضا مندرجا تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول
لا نسلم ذلك فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست داخلة في ذاتها تحت شيء من المقولات
ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد بالحصر
الممكن فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات ولا يجب ان
يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل في الاشياء ما يتصور منها لا بحد ما كالوجود وكثير من الوجدانيات
فان قلت يلزم مما ذكرت ان جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وثباتها بعد اتحاد
هو مستبعد جدا ابان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته والنفس التي هي صورته
فيكون صورته التي هي النفس اكثر جهة عن حقيقة الجوهر وماهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان يجاب
بان للنفس الانسانية اعتبارين احدهما كونها صورة للبدن والآخر كونها ذاتا في نفسها مع قطع
النظر عن تدبيره وتصرفه في البدن ومناط الاعتبار الاول كونها موجودة لغيرها ومناط الاعتبار
الاخر كونها موجودة لنفسها ويعد تمهيد ذلك القول بكون الشيء داخلا تحت اعتبار وجوده في نفسه بحجة
معقولة لا يوجب كونه داخلا باعتبار آخر ايضا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا
فالنفس وان كانت تحت الجوهر باعتبارها جوهرا او بحسب نفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما يمكن تحت كونها
جزء الجسم باعتبار صورة مقومة لوجوده باعتبار جسم لا يلزم ان يكون جوهرا كما في سائر الصور
المادية على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى
الجسم بالمعنى الذي هو به مادة منها الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا وان كان خلاف المشهور

وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة نورية وكونها جوهرا حقيقة نوريا واحدا لا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما
ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد و
المادي بحيث يكون المجموع لها اثرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه النقض على ما ذكره السيد الشريف في حواشي
حكمة العين بقوله اما الانسان فماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة وليس
كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا
تركيب بينهما اصلا اذ قد بينا ان حال النفس من جهة كونها صورة ومقومة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها
ثم ان ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها من العقول بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي انك
لو نظرت حق النظر فيما بينه الشيخ الالهي صاحب كتاب التلويحات وحكمة الاشراق من كون النفس وما
فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها انية صرفة باصطلاح التلويحات وان المآل واحد اذ
الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة واحدة وقد تبين بالاصول الاشراقية كون النور والوجود
حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي
بل الاختلاف فيها انما هو بمجرد الكمال والنقص والشدة والضعف في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت منه
ان الذوات المجردة النورية غير داخلة تحت مقولة وان كانت وجوداتها لا في موضوع
فعليك بهذه القاعدة فان لها شأنا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ثم بمراجعة كتبه في دفع شكوك
تستوجب تلك في تحقيقها فقد ثبت مما ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول الجواهر وليست بسيطة واسبابها
ليس مما يمكن ان يكون مفهوم الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة متاخرة في الوجود كالهيولى والجسم الطبيعي
يكون الجوهر جنسا لها امتنع ان يكون جوهرا بالذات فان معلولة للصورة والعلة لو لم
يكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا اقل من ان يكون مساوية لها وايضا الجسم الطبيعي معلول للصورة
بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد
على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست الا جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل هناك
جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتها في حد ذاتها فكذلك لم
يكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين وتحقق مما قررناه ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما
هو مقصود المقام ولا يظنن احد ان هذا مناف لما بيناه في مباحث الصور النوعية اثبات الجوهرية

الجوهرية لها كما اشرنا اليه وانقسام العرض الى ولية المساواة بالمقولات فيه تسعة كما هو المشهور
واربعة عند صاحب كتاب البصائر الجوهر والكم والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه
الاربعة والحركة وذكر حجة لاثبات حصر المقولات في الخمس وهي ان الماهية التي هي غير هذه الاربعة وذكرها
وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او لا ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها
او لا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي
الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها فاما ان توجب لذاتها المساواة او التفاوت والتجزي
او لا توجب فان اوجب فالكم والا فالكيف وقال في التلويحات وفي الحقيقة متى واين والملك و
الوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة فيها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له الا نسبة الاضافة
اليه وهي اضافة محضة وكون فيه ليس وجودا له بل وجود اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية لكل
وكل ذاتي عام اما جنس او جزء جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فيجب ان يجنس بها وايضا الفعل والانفعال
حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فيعرض الاضافة مما تحقق العقولية واعترض عليه بعض
للمعلم الاول والجمهور فانه لما ثبت ان المقولات ماخوذة عن المعلم الاول بل عن شيخه فيثاغورس
يقال ان ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشر والبرهان هو الذي تتبع الكم والكيف والاين
والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء اجناسا
العالية فظاهر ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود ليس بجنس لما تحته والوحدة
التي مع الشيء من لوازم الاعراض لا نعقل السواد والبياض وغيرهما من غير ان نعقل اضافتها الى الموضوع
فنسبتها الى موضوعاتها ليست لماهياتها الوضعية فاذكر في تعريف كل من المقولات يكون رسما ناقصا
لها لا غير اما الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة اولا وان يقال ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته اذ
المساواة التي في الكم فتعريف الكم بها يستلزم الدور لانها من الكم فرسم ان التجزي والفصل من الانفعالات
المادة لا يقبله غيرها وههنا وجهتم ان التجزي مع ما يقابله يقبله الكم لذاته لانا نقول التجزي والانقسام
بالفعل لا يقبله الا المادة وان كان المقدار سببا له واما التجزي الذي بمعنى الامكان ان يتوهم
فيه شيء غير شيء فهو انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة في قوله لذاته فخرج الكم
بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه او المتعلق به وينقسم الكم بالذات الى المتصل وهو الذي

ليس لاجزائه اشكال وقد مر ذكر مثلاث عدة والمراد بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون
له اختصاص باحدهما دون الآخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط وكذا الخط بالقياس الى قسمي السطح والسطح
الى قسمي الجسم والآن بالنسبة الى الزمان والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذي وجوده في
الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع لانه ليس نسبته الى الجزئين بل يختص
باحدهما دون الآخر والآن لا يكون الا واصلا بخلاف الحدود الباقية فانها قد تكون فاصلا
ايضا والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود والا لكانت اجزاء لا حدودا فيلزم ان يكون
التضعيف تثليثا والتثليث تخميسا في الحدود ويجب ان يكون انواعا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة
فيها كالعدد وهذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل في العدد واما باعتبار انواعه او بحسب الخارج فمن نوع الكم
المتصل والاستحالة وجوده في الخارج فضلا عن وجوده عند بعضهم كما سيجيء انه وانما لم يكن بين
اجزاء العدد وهي الوحدات حد مشترك فان الخمسة اذا قسمت الى الثلثة والاثنين كان الثالث
جزءا من الثلثة وخارجا من الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة حد مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى
ان القول نوع آخر من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد وغير القار وهو
القول وربما احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب منع الكبرى
وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول يعتبر مع قطع النظر عن الكمية فليست الكمية داخلة
في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة لا تقابلهما
بالمساواة واللامساواة من خواص الكم المنفصل وقد عرفت انهما يقبلان لكن الجسم الا الوسط
او في الوسط وليس في نفسهما يمكن فالمساواة والتفاوت في كفتي الميزان يرجعان الى المسافة وبهما
في جذب العمود وشدة اخذ بجانبه فاذا اشتد الجذب باحدى الكفتين بالزيادة لقلة سبق
تفاوتها والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار زمان او مسافة حركة والمتصل
وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوائل الكتاب تفصيل المعاني المتصل
والغرض هنا ان ما قد فصلا الكم المتصل والمنفصل اللذان بهما انفصلا الكم في الاعيان امران
زايدان على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكونا في مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا
قال صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد عرفت ان كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح

لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت مقولتين بالذات والعقل من مقولة الجنس
بالعرض وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره عائد حين زيادة الفصل على الجنس في العقل
فان كلا منهما عرضي للآخر في ظرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا
والا فالكلام عائد ويلزم الدور او التسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من
مقولتين فالحق ما ذكرناه فقار الذات اي ذو وضع يثبت اجزاؤه المجتمعة في الوجود مع تباينها في
الوضع والاشارة وهو المقدار كالخط المرسوم بانه طول لا عرض فقط مستقيما كان او مستديرا او
لو كان مختلفا من كل من الاستدارة يوجب نوعا آخر من الخط وكذا السطح المرسوم بانه طول وعرض
فقط فان المستوي نوع غير المقعر وكل من مراتب التقعر يحصل به نوع آخر من السطح والدليل على ذلك
الاستوار فيقول استواء استاع تبدلها ولو لحب العقل والثخن اي الجسم التعليمي المرسوم بانه طول وعرض
وعمق وهو اتم المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وسمي بالاعظم ما يشمل عليها والا متصل غير
الذات وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد وغيره كما ينفصل بالعرض من حيث
انه قد يقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام فيرد ان وحد بين اجزاء الزمان يلزم
اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه
بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك الامر المتصل
الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير
الذات واقول هذا الجواب غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما يغني بدفع هذه الشبهة وامثالها
في نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف هذه اللفظة واخواتها من الكم والمضاف
وغيرها قد يطلق على نفس الكيفية والكمية والاضافة على بساطتها وقد يطلق على المركب منها ومن
موضوعها والاول معقولة حقيقة والثانية معقولة مشهورية فيكون في اللفظ اشتراك او تجوز
والمراد هنا المعنى البسيط لا ان الجسم الابيض اذا لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر
الا لزم تقوم الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيء واحد من مقولتين
لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الابيض في مقولة
اذ الوحدة معتبرة في التقسيم وليس كل مركب بغير ذاتا احدية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها ان تقع

بحث معقوله كما ان الموضوع بحسب الانسان مجموعها ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا ابيض واقع
تحت شيء من الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطاء من ظن ان كثيرا من الكيفيات
انها من المضاف كالعلم والقدرة وساير الصفات اللازمة الاضافة اذ ليس كل ما يعرض له الاضافة
يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا من معقولة المضاف لانه يعرض له المضاف فهو
ايضا كيف لا يقتضي لذاته قسمة مقدارية فخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض
والعلم بالمركبات ولا نسبة فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة
لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من العوارض ثم تنقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة
وهي ما تحس بعد الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروائح والاصوات فهذه ان راسخة سواء
كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد ولونه ماء البحر وتسمى
انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة
الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لا لما قيل انها في انفسها انفعالات لان نفس الانفعال
من الاعراض النسبية بل لانها لسرعة وجودها وعدمها اشبه بذلك يعوله ان ينفعل والاسمى بها
لكونه الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم فان حبلا واحدا فيه ثقل
لعروض البرودة وخف لعروض الحرارة وهو باق مع ماهيته وتشخصه في الحالين وايضا الجسم
بحسب الطبع لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما يجتمع اجسام متباينة لكل واحد منها وزن ويحصل للمجموع
وزن اثقل او اكثر مما يقتضي نسبة الاجزاء والكيفيات النفسانية وهي التي تكون في النفس او في ذي نفس
وفرقها بالحقيقة بذوات الانفس فقد اخطاء وعبر عنها الامام بالكمال والشيخ بالانفعال بالاجسام
وهي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء الملكة وكالظن الضعيف وغضب الحليم و
الحال والانفعالات تتحرك ان في الزوال وعدم الرسوخ كنظر اتمام الملكة والانفعالات
في الثبات والرسوخ ويفترقان كالنظير في المحسوسة وعدمها وملكات ان كانت راسخة
كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم المتجرد والحقد من الحقود وغير ذلك من الامراض المزمنة
والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات يمكن اخذها على وجهين احدهما كونهما
استعدادات لحصول الاشياء والاخر كونها من الغايات التي تتوجه الطبائع على الوجه الاول لا فقد

الاولى ونم

لا فقد العدم في معروضها يكون عدمية والعدمي لا يكون من معقوله انما هي اخذها على الوجه الثاني
لكون من معقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم ان الفرق بين الحال والملكة بالعوارض
لا بالفصول ولشرائط الاصلية كالملكة كل الصبي الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة والقدرة في مفهوم
الملكة ان علوم المبادي اجل من ان يوصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة
ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي في الامور المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال
وان كان وجوديا على عكس الكيميا والدنانير المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه
النشأة في ملكة العلم لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل باقية الا انه
لم يتيسر في النشأة التعليقية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها ما لم يتكامل العلم الا في الاماكن
الملكة هي الكمال ولهذا يسمونها عقلا بالفعل وكما ان ملكة العلم اشرف من صورة في هذا العالم
ملكة الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا اقالت الصوفية مقام
واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شيء من الكرامات وغيرها واعتمادهم
ليس الا على المقامات والملكات دون الافعال والحالات ولا كيفيات استعدادية وهي التي
تختص بالاجسام لانها تهيئ الجسم نحو استعداد شديدا نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال فسمى قوة طبيعية
كالصلاحة والصلابة نحو القبول والانفعال فتسمى ضعفا طبيعيا كاللين والمراضية ثم انهم الاما
في عد اللين والصلابة من الاستعداديات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور فانه قال ان الجسم اللين
هو الذي يتغمز فهناك امور ثلاثة الحركة في سطحه وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه
مستعدا والاولان لكونهما محسوسين بالبصر ليس باللين فتعين الثالث الذي من الكيفيات
الاستعدادية وفي الجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغمار وهو عدمي والشكل الثابت على حالة
وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست بصلابة لتحققها في
الهواء المحبوس في الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من
الكيفيات قيل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء اذ المصارعة
لا تتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة
الاعضاء وكونها عسرة الانعطاف والنقل وذلك عايد الى القوة على المقاومة واللاانفعال

فلم يتحقق قسم ثالث واما الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او
المنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل ومحق (?) انهما من الفصول المنوعة وتبت مقولة بالذات
وكالمثلثية والمربعية للسطح والمخروطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان في السطوح
والاجسام محدودا وهي تسمى بنفس الشكل ولا داخلة فيه ولا موضوعة له بل الشكل عارض للمحدود
من حيث هو محدود فيكون المحدود شرايطا وسببا خارجة لعروض الشكل مثلث الدايرة في حلقة
في الخط ولا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدايرة الا بانعطاف
خط واستدارته ولا يتم الكرة الا بتعقب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط
او السطوح فالحق ان الدايرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح وهكذا الحكم
ساير الاشكال السطحية والجسمية والزاوية ايضا كيفية حاصلة للمحدود ولا للحد والزاوية في المحدود
وليس الا تقاربا او تقابلا او غيرها مما هو من مقولة اخرى وقد يقبل اطلاق الشكل والزاوية ونظايرها
من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذي اعتبر فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية
انكار وجود كيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتها وطورا الاقرار مع
كون منها الا الاشكال والحق فاسد اما الاول فلانها لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة
عنها واما الثاني فلان الجسم الاسود اذا ابيض في ماهيته وشكله ووضعه كما كانت لا يتبدل ولو
كانت جوهرا وجب ان ينعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما ينعدم مع مفارقة الصورة
النوعية واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد يتوافق في الشكل وتختلف في الالوان و
ساير الكيفيات المحسوسة وقد يكون بالعكس وذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف
ومنها ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يصح ان يدرك بمدركين مختلفين فلو كان اللون
وغيره نفس الشكل لا امكن كونه مدركا تارة بادراك اللمس فقط وتارة بالادراك البصري
لا غير بل لزم كونها اذا المس الشكل ابصر لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور
باللون لا يحصل الا بالابصار وكذا يلزم في غيره من الكيفيات انه اذا روي شيء من بعيد عرف
انه حار او بارد او حلو او حامض وليس كذلك ومنها ان الفلك له شكل ولا لون له ومنها
ان الشكل لا يتحقق بين اثنين بينهما غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد و الاجرام

والبياض واما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل اشكال مختلفة في جسم
واحد كالشمعة مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك ولكن هذا
ضابط عندك في اثبات عرضية المعقولات فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرد منها مع حقيقة
او مع فرد منها مع عدم تغير جوهر ما هو فيها فهي لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال
فاسوى الدايرة فقد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدايرة ولاثبات الدايرة طرق كما اشرنا
في اوايل هذا الكتاب فتذكر منها انه لا بد من وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا
لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودا بشكله لتناهي المقادير بحجج (?) يجب ان يكون
مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي المبدا القريب لما عمل لا ثار
الجسم ومن المبدا الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا تحقق الكرة فبعد قطعه
يظهر وجود الدايرة واذا ثبت وجود الدايرة ثبت ساير الاشكال والزاوية موجودة في
المضلعات وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود المحاذاة واما الاين فهو حالة تحصل للشيء
بسبب حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص به او غير حقيقي ككون
الشيء في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنس ككون الشيء في المكان ومنه نوعي ككون
في الهواء وشخصي ككون في هذا المكان واما متى فانه فهو حالة للشيء بسبب حصوله في الزمان
او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في آن كالمماسة وتقاطع خط لخط ونحوه حقيقي وغير حقيقي
كما مر ونحوها كما سبق في الاين قال شارح المقاصد الا ان الحق ان المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يتفق شيئا كثيرة مما يكون في زمان معين بخلاف الاين وهو غلط اقول بل الظاهر خلافه
فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع وحدة الا فحيث جاز
اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع
تغاير الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها واما
المتحركات فلا متى لها من حيث جواهرها بل من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها في الزمان بالعرض
واما الجواهر المجردة عن التغير فلا يكون لها متى واعلم ان كون الشيء في الزمان والمكان غير كون
الشيء في نفسه لان الشيء يتحقق له كون اولا ثم يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود

الشيء في نفسه بشرط وجوده فيها ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه
في الزمان ايضا وجوده فكان للشيء الواحد وجودات بحسبه قبل كون الشيء في المكان لو كان
نفس وجوده لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للاين ونحوه بل لان الوجود
نفسه ليس بجنس وكذا الحكم في متى اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول في المكان
والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسر كالة او هيئة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان او الزمان
كما فعله الشيخ فلا وليس ايضا كون الشيء في المكان او الزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض
في موضوعه بعين كونه في نفسه وليس وجود الشيء في مكانه بعين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده
في نفسه والابطل وجوده عند زواله عن مكان ثم اذا حصل في مكان اخر فحال المعدوم بعينه معادا
واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة الاول ما ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا فلا ينبئ ان النسبة
كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة بمعنى نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا فيه معنى هيئة شيئا اصلا وكذا ما عرفها به بعضهم من انها
هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اي الغير الذي ماهيته معقولة بالقياس اليها يخرج اللوازم البتة وسائر
الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتوقيف للتنبيه والا لكان دوريا لان معقوم
القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل من قوله ان المضاف هو الذي وجوده
هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المرسوم
لان المرسوم الحقيقي بسيط وما ذكر في الرسم مركب هو اشهر من المضاف البسيط وفيه ما فيه والمضاف
كغيره من الاعراض يعلم ان المركب منه جنس او فصل معقولة اخرى كالابوة فانه جوهر في نفسه لحقه الابوة
وكالمساوي فانه في نفسه كم لحقه الاتفاق مع كم اخر وكذا المشابه في باب الكيف لا كالمساواة والمشابهة
كما في المطارحات فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة اتفاقا في الكمية والمشابهة اتفاقا
في الكيفية ويتجه الفرق بين الاتفاق في الكمية او الكيفية وبين الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان
المضاف حقيقة ليس الا المقابلة بين الشيئين ومعقوليته الا امرا موهوما فلا محالة وتنوعه ليس الا
بتنوعها وهذا التنوع على وجهين احدهما ان يكون الملحوق واحدا وهذا ليس بتنوع المضاف الحقيقي
بل من المركب المشهور اذ نسبة العقل الى الكل ليس بهذه الثانية والثاني ان يؤخذ الاضافة معروضا بها

بها امرا من عقلي كالعقل ومطلق الاضافة معه يكون كعارض واحد للملحوق وهذا هو تنويع الاضافة
بخلاف اللون المطلق في اقتران فصل السواد به فان ماهيته لما لم يكن ماهية لحوقية وان كان
وجوده كذلك فلا يحتاج في تنوعه بفصل الى الالتفات نحو الموضوع والاضافة لحوقية اذ ماهيتها
متقررة في نفسها فالمشابهة وان كانت موافقة ما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في
مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط وليس كذلك الكيف الموافق وكذا المساواة فانها
موافقة في الكمية نوع منه بخلاف الكم المساوي فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده صاحب
المطارحات بقوله الكم فلم ان المشابهة والمساواة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص
بالكيف والكم والمشابهة والمساواة اما ان يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان واما ان
يكون فصلاهما الكيفية والكمية فالموجود من اضافة بسيطة ليس اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكان المشابهة
ذات اضافة بسيطة على ما اعترفتم ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد سلمتم هذا واما
ان يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكيفية او الكمية فيكون
فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع انتهى وذلك لان فصل الاضافة امر عقلي من باب اللحوق والاضافة
كما هو شان الفصل من الجنس في صدقه عليه بوجه ليس كماهيته متاصلة ولا يكون مندرجا في
الذات تحت شيء من المقولات لا المضاف ولا غيره على ما في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة
عن المقولات والتعبير عنه بعبارة لا تتعلق من الكيف والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا
بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين الجنس والفصل ليس الا بالتعيين والابهام فمتعلقات
الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها بل اسباب وعلامات للفصول ومن متعلق بالعقين كالابوة
الرجل العادل ومنه ما تشخصه كجوار زيد لعمرو ولا يكفي في تشخص الاضافة تشخص الموضوع في نفسه كما تعلق
الى هذا الرجل لجواز صدقه على كثيرين بل يحتاج الى تعيين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعيينهما كجوار
زيد لعمرو او يحتاج تعيين وربما يحتاج تعيينهما ثم ان المتضايفين قد يكونان متفقين راسا
براس كالاخوة وقد يكونان مختلفين كالابوة والبنوة فالاختلاف قد يكون محدودا كالضعف
والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين
كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة الشيخ فان ارتسام الصورة

في العالم شرطا في كونه عالما وقد لا يفتقر اليه كما في الباري تعالى سره وكما في العالم والمعلوم في العلوم الحضورية
الاشراقية التي يجعل المجرد الاضافة في الصورة الظهورية فان الالتفات بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية
في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفاء ويكاد يكون المضاف منحصرا في اقسام المعادلة والتي بالزيادة
والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما تعرفه واما
من القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع
والمنقطع وما شابه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا لا يضبط تقديره
ولكن بعده عبارته وتحقيق المضاف في هيئة المعرض للواجب كالاول
وللجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالشبيه وللاين كالمقابل والتر كالمقدم وللوضع كا
لاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع فيها كلها اضافة
في اضافة فقد عرفت الاضافة نفسها ايضا واكثر ضبط التفصيل يدل لك في هذا القبيل ويكاد في طرفاها
من حيث ما طرفاها في الابهام والتحصيل والعموم والخصوص والشخص والتشخص والقوة والفعل والوحدة
والتعدد والوجود والعدم مثل الضعف المطلق بازاء النصف المطلق والعددي بازاء العددي
والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء ولو بالاعتبار فان رجل الكبير الاولاد
له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو آباء كثيرة من حيث الوصف وان كان بالذات واحدا واذا
عدم بعضهم عدم ابوة من حيث ابوة وان كان موجودا في ذاته وباعتبارات اخرى فان قيل
المتقدم والمتأخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا فان المتضايفين انما يكونان معا
معقوليهما ومعقولي المتقدم والمتأخر يكونان معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا
المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون الاخر في الاعيان وقد يوجد احدهما بدون الاخر كالعلم مع معلوماته
واما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به احاطة تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان بسبب
اهابه او غير طبيعية وبقوله وينتقل بانتقاله يخرج مقولة الاين لكون الشيء يعتبر احاطته اي حيز
له لا يكون منتقلا وقد يعبر عن الملك بمقولة وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه
فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك كون العالم لله تعالى جل ذكره ومنه خارجي ككون الفرس لزيد
وفي الحقيقة الملك المعبر الذكور لعله هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة

الوقوف وقال في الشفاء لم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا اشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فيه مدونة في
كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل الشيء على الجسم لان الاشكال
هيئة حالة في الجسم من مقولة الكيف واجاب عنه المحشي قدس سره بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ولنسبتها
الى المتحد فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجة بل المعتبر هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة
الى المذكور وايضا ان اريد بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل للمقادير على التوقف
وان اريد بالجسم مطلقا فيه مندرجة الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت للمقادير ولا
يحصل الا ان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور
الخارجة عنه او الداخلة فيه وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري فان الوضع قد يتغير بالنسبتين جميعا كالمحيط
على الاطلاق يتغير له الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس ثم هو محيط ومحاط
فبالاعتبارين كمجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه له وضع لا تبالي على اخذ مجموع النسبتين في التعريف واما
على الاكتفاء بالاولى فلا وضع له وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للانسان
وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره تأثيرا غير قار الذات ما دام الحصول
في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثره عن غيره
تأثيرا غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما كذلك
التأثير والتأثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل للشجر
او كيف كالسخونة الحاصلة للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك
وذهب الامام الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لا
افتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير اخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما في الاعيان
الخارجية وح يلزم التسلسل المحال وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين الحاصرين واجاب
عنه شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان لكل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان
من قبل ان يفعل ومع تأثير وحصول حتى الدفعي من قبل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل
بغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل

حتى انه فسر الفاعل بما ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك اقول هذا الكلام حق لكن لا
يرتفع له بحسم مادة الشبهة فان بناءها على ان كل من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا
في الاعيان لكان امرا تدريجي الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على سبيل الابداع
بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فيحصل هناك تأثير وتأثر آخرين على الوجه المذكور وهكذا فيعود
الكلام في ذينك الاولين ويتسلسل فالجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما سلفناه في بيان تجدد
الحركة في الطبيعة او غيرها بواسطة لحوق مرتبة التغير لها على وجه الاتصال الحدي يكون كل جزء
منه بالنسبة الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة علة لجزء من ذلك التغير اللاحق
لفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير كما فصل في اثبات الذات في
هذا المبحث البارئ تعالى والعقول الفعالة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير
فيه وانواع هذين الجنسين اي انواع الحركة بعينها انواع الحركة كما ذكره شيخ الاشراق حافظا لمة
مدة تنسب تارة الى الفاعل وتارة الى القابل والامر في تفصيل عدد المقولات ليس بمهم لما طائل
بالحالة فلا في القواعد العتيقة واما امثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع البسيطة وسائر
الاعتبارات والسلوب كالشيئية والامكان ونظائرها فخارج عن دخولها تحت المقولات
لا يعتبر حصرها ومن جملة احكام المقولات التي جرى عادتهم بذكرها قبولها التضاد او لا قبولها واما
الكم فلا يقبل التضاد اذ المتقابلات من المقادير يجتمع في موضوع واحد فان سطح احد كون الجسم موضوعا
للخط المخالف في السطح والسطح في الجسم فيغير العدد من التضاد لان من شرط التضاد بين الكيان تعاقبهما
على موضوع واحد وايضا من شرطهما عدم قيام احدهما بالآخر والعدد يتقوم من المتقارب والزمان
فلا تضاد بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال فهما من الفصول المنوعة لا من مهم كما
الا انهما فلا يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية وقد علمت ايضا ان الفصول ليست من انواع
الجنس فالتضاد لو فرض منهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا من شرط التضايف ان يقعا تحت
جنس واحد وغير القار من المتصلات لا يضاد القار لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد تحديد وكما
من انواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروطة فيه بينها لوجود الاكثر في الاكثر والعدد
يتقوم بالوحدة فلم يكن ضدا لها واما الاستقامة والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية في العدد

في العدد والاصولية والاكرية في قسمة فالاوليان من الفصول المنوعة والثانيتان احديهما من
الكيفيات في الكميات والثانية تحديدية ومع هذا موضوعهما غير واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع
واحد والاخريان من مقولة المضاف والمقداران وان عرض لهما اضافة التضاد ولكن زاد
يجب ان يعقل كل منهما لا باضافة وايضا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر
في جسم واحد بعينه التخلخل والتكاثف واما الكيف فمن الظاهر وقوع التضاد في بعض اجناسه كالكيفيات
المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها وكالنفسانيات من العلم والجهل الذي هو
نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعدادات من المصاححة والممارضة دون البعض والمراجيح
الآخر من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية التخالف واما
الاين ففيه التضاد فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز ويصح تعاقبهما على
موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق غاية البعد فيها واما الاضافة فلعدم
استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات فقد يقع فيها التضاد ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال
واما الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر واما الوضع فلان القائم الذي رأسه الى المحيط
ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث يكون رأسه الى المركز ورجله الى السماء كانت الهيئتان مختلفتين
غاية الاختلاف وقد تتعاقبان على موضوع واحد فهما ضدان وعلى هذا القياس الاستلقاء
والانبطاح واما ان يفعل وان ينفعل فقد اثبت فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود
وكالتسود والابيضاض والمتضادان في كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد
موضوعيهما اذ قد يفعل او ينفعل شيئا متضادة فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل
واحد فعلين متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كتبريد واحد يبيض تارة
ويسود اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا ايضا يكون تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل او الانفعال
لانه قد يوجد فعل او انفعال متضادان في كيفيات او كميات ليس بينهما التضاد وكل
منها يقع باعتبار بخلاف السلوك والجهات كالانتقال من الشديد الى الضعيف تارة وبالعكس اخرى
ومن احكام المقولات قبول بعض منها الاشتداد والضعف ومعناه ليس عبارة تغير حال المقولة
في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو فاسد فان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى

يكون الموضوع لجميع الحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات السواد الضعيف باقية ويرد عليه النقض
بالمعاني اخرى فان الذي ينضم ان لم يكن سوادا فاشتداد السواد في سواديته بل حدث فيه ضعف او خفاء
وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل
او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين في السواد الباقي غير معقول لانه ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا
الحال ان انتفيا وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل نفسه على ان شدة السواد ليس بقاء السواد
والتمام اليه اخر البته بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول اخر اشد منه وكذا الموضوع
مع تقارنه في اللين وعليه القياس في التضعف اقول في ذا التحقيق مما ذكرناه فظهر ان الاشتداد كما
يوجد في الكيف كذلك يوجد في الكم ايضا والفرق بينهما لا يكاد يكون معنويا بل لغويا او عرفيا
نعم الحركة في الكم المنفصل غير متصورة لعدم الحد الذي هو موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار اذا
فرض فيه زيادة فيتحد اجزاؤه لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار وكمية مقدار اخر كلام صحيح يجري
مثله في الكيف ايضا كما عرفت ولا رجحان له في بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع التمام والنقص
في احدهما وعدم وقوعهما في الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال او النقص بحسب مقولة
من المقولات ولا شك انها كما يتحقق في الكيف يتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق
بين الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات كقولهم
لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية من ذلك بل انه
يقال في العرف ان هذا اطول وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما ذكروه لان الطول نفس الخط والكثرة
نفس العدد او يحصل بسبب بين ما بين المقولتين فرق معنوي لكنه غير مؤثر في وقوع الكمال والنقص
في احدهما وعدمه في الاخر كقولهم ان في الزائد والناقص يمكن ان يشار الى مثل ما حصل وقدر
زائد والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف منحصر
بين طرفين بخلاف الزائد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين وكقولهم ان الاشد
والاضعف متفقان نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع الخط القصير لا يقال
لو ثبت الكيفية الاشدية والاضعفية لكان في الكيفيات ايضا وقد تبين انه لا تفاوت فيها لانا نقول
لا نسلم ذلك لانه ليس بينا ولا برهان عليه والمتبع هو البرهان ومن المقولات التي يقبل الاشتداد والتضعف

فان الخط الواحد من الكميات لا يزداد ولا ينقص
وكذا الكيفيات والتكاثف يبطل مقدار
ويحصل مقدار اخر

والضعف مقولة الاين اذ قد يكون شيء اتم فوقية من شيء وليس ان ايا واحد بعينه
يكون اشد فوقية لبعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف يتبدل عن الجسم ويحصل له الاشد كما
عرفت في الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا يقع الاشتداد ومقابله كالاشد
والاضعف انتصابا والانحناء واعلم ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا
الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسود الذي هو الحركة
الى السواد منه ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا
اليه من سواد اخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والضعف لانه حركة وقد مر في مبحث الحركة
ان هاتين المقولتين لا يقبلان الحركة فلا يقبلان الاشتداد والضعف وفيه اشكال
فان الحركة الى الكيف والكم وغيرهما قد تزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا فحصل شيئا
فشيئا فيكون سلوكا من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج اقول ويمكن دفعه
بان هذا السلوك وان كان بحسب سلوكا واحدا وانتقالا متصلا لكنه بحسب الواقع
سلوكات متعددة كل سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان
الذي يقع الحركة فيه فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا وان كان
تدريجيا **الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته** لما فرغ من تقاسيم الوجود المسمى بالامور
العامة اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي وضعه لاحوال المفارقات المسماة
بالربوبيات وهي اجلها في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف ما في الطبيعيات
وهو مشتمل على عشرة فصول **الفصل الاول** في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر
من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين
لكونها امورا حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف
لانا نقول الوجود المعلول لا يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث هو
مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل للعدم بل العدم لازم
له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكور في كتاب المسمى بالحكمة المتعالية
برهانه ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة

اللازم يوجب استحالة الملزوم وعدم الواجب يحب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله

لان الموجودات باسرها جملة مركبة من احاد وكل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لا فتقارها

الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فيحتاج الى علة موجودة خارجة عن تلك الجملة لاستحالة

كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزؤها والا لزم تقدم الشيء على نفسه

وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو بانفراده علة للجملة بل

هو مع علة البعض الاخر هذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها

لزم تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث الاول انا

لا نسلم ان للمجموع وجودا اخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود لا بد له من

وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب ذاتها

ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشرية بالقياس الى عشراتها

اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة

وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب و

المعلول الاول حتى انهم اضطروا الا التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في

المجموع ان اريد بها العلة التامة فنختار انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء

لا يوجب التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وان

اريد بها الفاعل المستقل في التاثير فهو جزء اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن

الصواب اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها الى العلة التامة

والناقصة فالزام كون احد القسمين عين المعلول كالزام ان ما يتوقف عليه الشيء

لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير الذي لا

يتوقف تاثيره على انضمام امر اخر سواء كان ذلك الامر الاخر مستندا اليه او

الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند اليه بل ما يتوقف

عليه تاثيره في شيء اما نفس ذاته او شيء يكون مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة

فان اريد بكون الواجب مستقلا في فاعلية للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد

الواحد والكثير المعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعلول الاول دون الثواني

لاحتياجها الا الواجب وغيره وان اريد به المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا ينفع بعد افادة

وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الاخر اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء

التي هي عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يوخذ مجملا وقد يوخذ مفصلا

وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ

الدال عليه مثل هذا وذاك ويختلفان في الحكم فان المجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق

وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله اذا

اخذ معا فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار

الثاني فانه ايضا لامكانه يحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نسلم انه

ممكن ولا انه واجب بل اثنان احدهما واجب بذاته والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ

التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت

النفس الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل

والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يوجد في احدهما شيء لا يوجد في الاخر فلا يمكن كون

احدهما موجودا محتاجا الى العلة دون الاخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية

والتفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل انما بحسب الكل المجموعي

او الكل الافرادي اذا كان المحمول في القضية امرا واحدا والا لكان الاختلاف اجمالا

لا المحمول وان فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او

مفصلا يسعهم الدار على وجه البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض

المركبات التي ليس لها جزء صوري ووحدة طبيعية وجودها لمجرد الاعتبار فلا حاجة لها

الى علة موجودة في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا

ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى علة البحث

الثاني سلمنا ان جملة الموجودات باسرها موجود محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان

يكون علتها نفسها او جزءها ومنشؤه ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك انه

انه اذا توقف ا على ب و ب على ج و ج على ا كان المجموع علة ومعلول واذا ذهبت السلسلة
الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا لجزئه وهو ما فوق ا الى غير النهاية علة له فيجوز
في سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة المجموع جزؤها
وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها موصوف بالعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول
البحت فلا بد في الدليل المذكور من الاستعانة ببرهان الشامل على ابطال الدور
والتسلسل اقول الاصوب ان تقرر كلام الشيخ بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن في
الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات باسرها سواء كانت غير
متناهية بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جايز العدم
لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك
ان لا يكون شيء منها مستندا الى سببه وذلك مح لان سبب الممكن ما لم يجب
وجوده ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية
يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي
فهو لا ينافي وجوبه بالغير ووجوده وان اردت به جواز العدم في نفس
الامر فهو غير معلوم لان كل من الممكنات المتسلسلة فرضا وجب وجوده بعلة
وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني قوله كل منها وجب بعلة قلنا كلا لان
العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية
فهي لا يكفي بها وجوب المعلول لجواز انتفائها وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها و
ما لم يحصل امتناع انحاء عدم المعلول جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدمه
في ضمن عدم الكل وهذا النحو من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول الواجب الذات
في سلسلة الاستناد ومن الاسئلة الا انه التي لا يبتني على ابطال التسلسل في هذا المطلب
ما قرره بعض اهل الحق بقوله مع تقدير موجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور
اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان الممكنات انما يتحقق
بالايجاد وتحقق موجود ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم

يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بان لزوم الدور مم والبيان غير تام وانما يلزم الدور
لو توقف موجود معين على موجود يتوقف عليه ولم يلزم مما ذكر او تحقق ايجاد شيء موقوف
على وجوده موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة
عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد
لما كانت طبيعة عرضية تابعية فلا محالة يتوقف وجوده من حيث ماهيته عن وجود الموصوف
المنعوت به واذا اتيا لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود
الامكاني من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها كذلك لا
لاجل كونه هذا الوجود الخاص فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين فالاحتياج
داير والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده ادام الله علوه ومجده اقول
ولا فيه شك وهو ان احكام الوحدة العددية قد لا يثبت للوحدة الابهامية فان التقاف
طبيعة الانسانية بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية
بخلاف التقاف ذات شخصية كزيد مثلا بهما فلقائل ان يقول الاحتياج الداير بين
الطبيعتين في صورة التسلسل بان يكون كل واحد من افراد احديهما من حيث ماهيته يتوقف
الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس غير مسلم كقول الصوفي اذا تعبت هذا وان بدا انتفى
ونظير هذا البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء وزاد عليهم في قدم
العالم وهو قوله اعلم ان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والبذر
انما ينقطع اذا اعتبر الابتداء من احد الطرفين والا توقف وجود كل منهما على وجود الاخر
ولم يكن لتخصيص احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا
فلا بد من قطع الدور باحدهما والبداية في الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي
في مصارع المصارع في الجواب عنه بما عبارته العلاء فيليس عند العوام والصبيان انه
ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك
الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل بما يتسلسلان والتسلسل ان استحال وجب ان
يكون له مبداء وهناك شبهة الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعري ما هذه الاولوية في

في حيز التشخص مبدءا دون النطفة ان لم يكن يقرا في الكتب الالهية خلق آدم عم
اذا كان المبدا بالاكل اولا فلم لم يخلق الناس اولا عقلا كاملين والاشجار اولا
مثمرة كاملة ثم ردوا الى النطف والحبوب انتهى ثم اقول يمكن دفع ذلك الاعتراض عن
البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء من الايجاد لزم
احتياج جميع الموجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذلك اذا ثبت
كل بعد واحد من احاد الايجاد مع شيء من الوجود لزم احتياج جميع الموجودات اليه
بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اي يكون جميع افراد
كل منهما بحيث لا ينفك عنها شيء مفتقرا الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة وبما ذكرناه
يمكن تاويل قوله قدس سره في هذا المسلك وهو قوله ليس للوجود المطلق من حيث هو تتميم
موجود مبدا والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات
كما لا يخفى بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عليه فيه كما مر سوالا وجوابا واعلم
ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى
من غير اخذهم في الاستدلال امكان ما سواه او الحدوث في الاجسام كما هو شان
المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار اليها في القرآن بقوله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وهي التي اشير اليها في قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهم
طائفة طريقتهم الاستدلال على ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضي
فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيه يلزم الوجوب الذاتي على صفاته ثم بالنظر الى صفاته علما
كيفية افعاله واحدا بعد واحد من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام
الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة
الخلق في شيء من المراتب حتى انهم لو شهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن
اعتقادهم في حق الله تعالى وصفاته وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا
شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام

الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغير على
صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى ما بين المرتبتين من تباين الانظار بحسب
الاعتبار فانهما متعاكستان متقابلتان فالحكيم المتأله يبتدي من المعقول الى المحسوس
والمتكلم يبتدي بالبحث من المحسوس الى المعقول وتدبر بنفسك باي ارض تموت
فصل في ان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود اي المجرد
عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هي الحيوان الناطق
ووجودا كونه في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زايدا عليها حقيقة
لامتناع جزئيته المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه وذلك باطل كما سيجيء ولو كان
زايدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود
من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون
وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد من مؤثر وذلك
المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبة يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود
لان العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود ولامتناع ملاحظة العقل
كون الشيء مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه
وان كان ذلك المؤثر غير تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا
في وجوده الى الغير وهذا ايضا اي الاحتياج على الواجب تعالى محال وقد نوقش
في هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب كون الوجود
مفتقرا الى الشيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك فيه او امكانه في نفس الامر كما زعمه بعضهم
بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذاك اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية
للوجود هي الماهية من حيث هي كما انها القابلة له ايضا فتقدمه بالماهية لا بالوجود
كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها
لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري
هذا حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور

مع تتميم وتمحيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح
الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود بديهة
العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ
مبدا الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع النقيضين
فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة
الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذات واتصافها
بلوازمها انما هو بحسب الماهية فقط لا كالجسم مع البياض اقول كلام هذا النحرير يحتاج الى
مزيد تتميم وتقرير لانه كان واجبا عليه ان يدفع النقض او المعارضة بالماهية القابلة
للوجود فان الماهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل للشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول
له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه فلا يجاب عن هذا الا ان
جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين الفاعل والقابل بحسب الحكم
وعدمه غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو الماهية عن الوجود ممتنع في نفس
الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي هي فلا دلالة ان يقال كون القابل شرطه
ما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة الفاعلة
وقد مر ايضا في بحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها وكذلك
الماهية القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا تتجرد عن الوجود
الا في نحو من انحاء الملاحظة العقلية بان يلحظ العقل الوجود الماهية ووجود ويصفها به
لا بان يكون في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون
في الخارج نحو وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان ياخذها وحدها اي غير ملاحظ معها شيء
من الوجودين ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاتصاف الماهية
من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان الجسم من
حيث هو هو مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله

ومقابله فيصح اتصافه بواحد منهما بخلاف الماهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة
سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل الماهية ووجودها امر واحد في
الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد ولوجودها وجود
اخر وقد اتفقا المحصلون منهم بشيء من الالة المذكورة فقابلية الماهية للوجود انما يتصور على
ما صورناه واما فاعليته له فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا نحو من
انحاء وجود الماهية في نفس الامر فكيف يتصف الماهية في هذا النحو من الملاحظة بهذا
النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا
هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية الماهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود
حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين
موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة هذا غاية ما يفهم من عبارة القوم في هذا الموضع
ولبعض العرفاء تغمده الله برحمته مسلك ونحوه عن هذا التجشم حيث حقق وقرر في كتبه ان
الوجودات الممكنة مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتاخر والكمال والنقصان ووجود
كل ماهية عين تلك الماهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والماهية متحدة معه نحوا من الاتحاد
وجميع الموجودات ظلال واشراقات للوجود الواجب القائم بذاته ولا وجود للماهيات
اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها العقل ويصف الوجودات
بها فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية عدمية او ذهنية مسماة بالماهيات والعوارض
بلا وصول رائحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية والموحدين و
بيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه بل نقول
على الطريقة الرسمية ايضا لا يحتاج الى ما تجشموه حيث تقرر ان الوجود في الممكن نفس ثبوت
الماهية لا ثبوت شيء للماهية فليس هناك ثبوت شيء لشيء حتى يجري فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ
في التعليقات حيث قال فالوجود الذي هو للجسم موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم
في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم انتهى وقد اكثر من الاتيان
بهذه العبارة وامثالها في كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود و

وكونه امرا مصدريا لاتحقق له في الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شيء اي نحو
وجوده الخاص به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية
والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين
الماهية وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسايط بالذاتيات
والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تريهم تارة يخصصون القاعدة
الكلية القايلة بالفرعية وتارة ينقلون عنها الى الاستلزام قايلين ان قاعدة الاستلزام
لا تجري في اتصاف الماهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا في اتصافها باللوازم المطلقة
التي لا تقدم للماهية عليها بالوجود بل بنحو اخر من التقدم وهو التقدم بحسب الذات والحقيقة
دون الاعتبار الوجود كما في الاجزاء المحمولة من الجنس والوصف دون الاجزاء الوجودية والفصل م
كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيين او عقليتين ومن البراهين على هذا المطلب
افاده صاحب التلويحات هو ان الذي يقصد الذهن وجوده غير ماهيته ان امتنع وجودها
بعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخر معقولة
به غير ممتنعة لماهيتها تعالى المانع بل بمكنة الاعتبار النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات
كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود
فهي اذا احذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان
المفروض واجبا يمتنع الوجود باعتبار ماهيته هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع
بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه وهذا محال فاذن ان كان في الوجود
واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يقصد الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف
البحت الذي لا اشوب به بشيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره واورد عليه
بانه لم لا يجوز ان يقصد العقل امرا موجودا الا وجود ومعروض له يكون ذلك المعروض
جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود
غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب تعالى فما ادعى كلامه مبني على ان تشخص الشيء في
الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني او سبق له ذكر بما يقصد الذهن

الذهن الى معروض وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كليا لا محالة وكل ماله ماهية
كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجي فحصل
البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهية فلو كان الواجب الماهيات م
لو كان ذا ماهية فجزئيات تلك الماهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق
الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا او لوقع الكل وكلاهما
باطل ولا ممكنة هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف فاذن لو
كان في الوجود واجب لذاته فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته ومما
ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية
محال ولم لا يجوز ان يكون لماهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى
عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي بمعنى ان لا
يقف ولبطلان اللاترتيب ثم ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغايته ما لزم ان
يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا اقبال ان دلايل بطلان
التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم
ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل ماهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا
الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب اي بحسب نفس الماهية لا يابى عند
العقل ان يكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا
ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا كان او لا تعاقبيا مرتبا او متكافيا حتى
قيل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى ماهية كلية يمكن
ان يعرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والامكان و
الامتناع من لوازم الماهيات فاذا وجب فرد من ماهية كلية يلزم ان يكون
جميع افرادها واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك
الافراد المفروضة لم يكن واجبة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف

هذا ايضا ملخص فثبت انه لو كان الواجب ذا ماهية غير الوجود لزم كونه خلوا
عن المواد الثلث وهو محال اقول ولا يسنح لنا في هذا المطلب وهو قريب المأخذ
مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زايدا على ماهية الواجب لزم
وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت ان
كلما صح على فرد صح على طبيعة من حيث هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افرادها
فلا لزم وقوع الامكان على بعض الجواهر ضرورة ثبات حدوث العنصريات
ورد الصحيح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر لزم
فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما
له ماهية زايدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا لما عرفت
ولا عرضا لعدم قيام العرض بغيره فلا يكون له ماهية غير الوجود وقد شبه بعض سادة العلماء
مراتب الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال العقلي في اول الامر بمراتب المضيء في كونه
مضيئا فان من الموجود ما له ذات وجوده ويوجد ويسمى موجودا بالغير كالماهيات
الممكنة عند المعتزلة والمثبتين ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات
او الواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك فالتصور والانفكاك المتصور كلاهما
ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضاها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر
الى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور
ممكن لكن المتصور ممتنع ومنها ما له ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك
فيها فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء ولا تزيد مراتب الموجود في
الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة وتلك الفرق بمهاجب الحلو والدنو وكذلك مراتب
المضيء منه مضيء بالغير كوجه الارض والقمر المضيء بعقابلته ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء
كيفيته هو غيره ومقتضى له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه ومنه ما هو
مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان متجوهرا قائما بذاته فان المعنى ما
يحصل له الظهور لا ما يقوم به الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان النعت بالقيام ما هو اعم

اعم من المجازي والحقيقي ففي الاول مضيء وضوء ومقتضى وفي الثاني اثنان وفي الثالث
الثالث واحد ولا شك ان اعلى مراتب الموجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز
مجده وما قال بعض الموحدين من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب
قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها
فقيل فيه انه طور وراء طور العقل اقول اني لا اعلم من العقلاء من عنده ان فهم هذا
المعنى من اطوار العقل وقد اثبته واقام البرهان عليه في بعض سوارده من كتبه ورسائله
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم **فصل** في ان وجوب الوجود وتعينه
نفس ذاته ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة
وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدري نفس ذاته اما بيان حكم الاول
فلان وجوب الوجود لو كان زايدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب
لكان عارضا لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر
سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هف فلو احتاج
الى مؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب وجودها يستحيل ان يوجد المعلول
لان وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب المعتبر في
ذات الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب
بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا محال بالبديهة
الكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سوالا وجوابا فلا نعيده واما بيان حكم الثاني
فلان تعينه لو كان زايدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية متخصصة بالتشخصات
التشخصات ويكون بحيث يتشخص بامر زائد على حقيقته سواء كان نوعا منتشرا او
محصورا في واحد دون غيره كالعقل او الشمس مثلا لكان معلولا لذاته بالبديهة الذي
في وجوده ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا يوجد المعلول لتوقف العلية على الوجود
وهو متوقف للتعيين بعينه ولا يرد النقض بالصورة الجسمية في كونها من حيث عينها
وابهامها علة للهيولى المتشخصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون الشرائط والمعينات

العدم

وعلى ما سبق جوهر مفارق مع معاذية صورة ما له واعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا
يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا بامر زايد كما علمت كذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متحصلا
بفصل او فصول لان الجنس امر مبهم فى ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والفرق
الجامع فى القبيلين ان النوع لا يحتاج الى المشخص فى قوام حقيقته وتقرر ماهيته بل فى
ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل فى ثبوت المعنى الجنسى له لانه عرضى
له كما ان المشخص عرضى للنوع والعرضى لا دخل له فى تقرر الماهية بل كل منهما لابهامه وكونه
بالقوة يحتاج فى تحصله ووجوده الى امر مخصص لذاته ويقوم لوجوده وبالجملة يبقى له
نحو من انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته نحو الوجود والا لكان المعنى المقسم
معقوما والخارج داخلا ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود ليست له ماهية الا صرف
الوجود فكلما فرض مقوما لوجوده كالفصل والمشخص يكون مقوما لحقيقته فلو
كان الوجود العرفى الذى هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة
لكان الفصل مقيدا لمعنى الجنس وكذا لو كان حقيقته متشخصة بتشخص زايد على ذاته
لكان المعنى النوعى محتاجا فى معناه الى المشخص وكلاهما باطل كما علمت فثبت ان الواجب
تعالى هو الوجود البحت الذى لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا يوصف
بانه كلى او جزئى اى فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن ساير الموجودات
لا بامر فصلى او عرضى وانه عقل بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلى واذ لا جنس له ولا
فصل له فلا حد له واذ لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق
فى البرهان الميزان متشاركان فى الحدود والشى الذى يكون غنيا عن كل شى فالعلم به اما
ان يكون اوليا مستغنيا عن العلم او اعترافا بالعجز او استدلالا عليه باثاره ولوازمه وحق
لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بحقيقته وماهيته فليس شى غير
واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شى فان العلم اليقينى بذى السبب
وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد فى الصحيفة الالهية قل اى شى
اكبر شهادة قل هو الله نعم لو استدل عليه ما وثق القياسات وهو الاستدلال من

من حال الوجود وانه يقتضى واجبا بالذات كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا وان
ايضا برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة
فى قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فصل فى توحيد واجب الوجود وبمعنى نفى الشرك
عنه فى مفهوم وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر فى شخصه على ما توهم بعض ده
كما علمت وبعد كونه تعالى متشخصا بنفس ذاته لا يكفى فى استحالة الشركة له فى بادى النظر
كما زعمه بعض اتباع رئيس حيث قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفى فى اثبات
توحيده فان التعين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا فى شخصه
بالضرورة انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود تتميز
كل منها بنفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين
واجبى الوجود لكانا مشتركين فى وجوب الوجود على هذا الغرض ومتغايرين بامر
من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون
تمام الحقيقة بل جزؤها لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان
وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا عن حقيقة احدهما او
هو اى خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا ان وجوب
الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب
الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب
الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبى
الوجود فى وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا
منافاة بين اشتراكهما فى وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء
ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو ان ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ
انتزاعه من دون انضمام امر اخر ومن غير ملاحظة حيثية اخرى غير ذاته اية حيثية كانت
حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك حال ساير صفاته وتوضيح ذلك انك كما
قد تعقل المتصل مثل نفس المتصل كالجزء الصورى للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا

ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة الموضوع وذاته
فقط وفي الثاني مع حيثية اخرى اي صفة قايمة بالموضوع حقيقية او انتزاعية وكل واجب
الوجود لم يكن بنفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة بنفسه بكونها واجبة
الوجود فنفس اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها
بحيث ينتزع منه هذا الامر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود
فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود
بذاته وقس عليه ساير صفاته تعالى الحقيقة الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما ولا سبيل
الى الثاني لان كل واحد منها يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل
مركب يحتاج الى الغير فلا يكون واجبا لكنه فيكون كل واحد من الواجبين او
احدهما ممكنا لذاته هف فلئن قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا
عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب
الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن يتم جميعها يتوقف على ان حقيقة
الواجب تعالى هو الوجود البحت القايم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود
المتاكد وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوبه ووجوده
يستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما ثبت في محله بالبرهان وشيع
بيانها في كتب اهل العلم والعرفان وقد سلف القول فيها وبها يندفع ما اشتهر
به طبايع الاكثرين وتلذذت منه اذهانهم وصنفت ما يسب الى ابن كمونه وهو
الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين لا بد انه هذه الشبهة العويصة الدفع و
العقدة العسرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان
مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم
واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة
بان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون انتزاعه من نفس ذات كل منهما
من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية كانت او مع اعتبار

عارضا لا معلوما حتى يلزم التركيب
فجوابه ان ذلك يوجب ان
يكون التعين عارضا م

اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد
حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن في ذاته واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد
ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون
حقايق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة
يحكم بان امور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم
واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة
كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما
بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان
والفرس بالحيوانية من جهة اشتراكهما في تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج
والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة
في انتسابها الى شيء واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها
الى الوجود جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة
في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان لسلب ضرورة الوجود عن جميع لذواتها واما
ما سوى اشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا
الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهية اداءنا النظر والبحث
الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قايم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق
الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد اذ كلما وجوده هذا الوجود ولا يمكن ان
يكون بينه وبين شيء اخر له ايضا هذا الوجود وفرضنا مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون
اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات
عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت
فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما
في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى
او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ولذا بنا يد الله وملكوته برهان عرشي

على توحيد الواجب تعالى يكفي لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة و
هي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقاً للواجبية ومطابقاً للحكم عليه بالموجودية
بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم حيثية في كونه واجباً وموجوداً الا غيره كما مر في ابطال
وليس للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجباً وموجوداً والا لزم
التركيب في ذاته من ما بين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد ثبت بساطته من جميع الوجوه
ثم نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجوداً او واجباً بجميع الحيثيات الصحيحة
وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي بتمامها مصداقاً
حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقد المرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه
التحصيل او عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقاً
للوجود فيتحقق في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصيل فتركب ذاته
من حيثية الوجود وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحداً حقيقياً وهذا معنى
قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما يتوهمه كما
سيجيء في الفصل الثالث لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال
وجمال يجب ان يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى في غيره يكون مترشحاً عنه فنقول لو تعدد
الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم
معلولية احدهما للاخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين
يلزم معلولية الواجب وهو خلاف الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود
والتحصيل لا يكون هو للاخر ولا منبعثاً ومترشحاً عنه فيكون كل واحد منهما عادماً لنشأة كمالية
وفاقداً لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست
محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء وفقد شيء
فلا يكون واحداً حقيقياً والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب يجب
ان يكون من فرط التحصيل جامعاً لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب
الوجود بما هو وجود فلا مكافئ له في الوجود بل في ذاته بذاته يجب ان يكون مستندا

مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوغلين في فضلاء
الا قصيين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات الطويلة لكنه عند من ارتاضت
نفسه بالعلوم برهان على كثير من البراهين فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
هذه العبارة مشهورة من القدماء والحق ان المقصود منها ومعناها ما نبهناك عليه في الفصل
السابق وهو ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان
العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله اي ليس له حالة منتظرة فان ذلك
اصل يترتب عليه هذا او ذلك من خواص الواجب دون هذا التحقيق في المفارقات
عن المادة مطلقاً عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الا بتوسط
الحركة الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم
انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه جسماً او متعلقاً بالجسم مع كونه
مفارقاً عنه بالكلية هف والدليل على الحكم الاصلي قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات
فيكون واجباً من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم
يكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده
علة لوجود تلك الصفة في ذات الواجب تعالى وغيبته اي عدم ذلك الغير علة لعدمها
اي لعدم تلك الصفة في ذاته تعالى وذلك لان وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها
لعدمه ولو كان كذلك اي لو كان وجود تلك الصفة معلولاً لحضور ذلك الغير
وعدمها معلولاً لغيبته لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود
لانها اما ان تجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان اي الوجوب مع
وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي اي بلا
اعتبار حضور الغير وان كان الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات
الواجب من حيث هي اي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب
لذاته واجباً لذاته لان الواجب لذاته عبارة عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع
النظر عن ما سواه وجب له الوجود وح لم يكن كذلك هف وهنا ايراد مشهور وهو ان

غاية ما لزم من الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في
ذاته او تعينه مستفادا من ذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث هي هي
ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر و
ان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا او عدما فالملازمة مسلمة
لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال
والمحال جاز ان يستلزم المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى
ان يقرر الدليل هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب تعالى من حيث هي هي بلا شرط اي
مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا او عدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة
وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة
وهو ايضا محال بعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين
الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا
محالا لو لم يعتبر معه الشرط فلا بد من اعتباره وهو التالي فثبت الملازمة وبطلان التالي
معلوم هكذا افاده قيل هذا الحكم منقوض بانه لو صح الدليل بعينه فيلزم ان يكون
واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان ذات
الواجب غير كافية في حصولها له تعالى لتوقفها على امور مغايرة للذات متغيرة متجددة و
التزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال ولا تبالي بان يكون
ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها اقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام
وهو ان صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظايرهما وهي عين ذاته بمعنى
ان ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا
اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدائية والعلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متأخرة
عنه وعن ما اضيفت هي اليه ولا يكثر بواحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى
ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه

منه هذه الصفات وهو انما يكون بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا بغيره و
منها سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع الى
سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا يكون
فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية
الذات فذاته بذاته مع كمال فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا باعتبار امر
غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان
شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا
اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية كذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها
لا يتكثر معانيها ولا يختلف مفهوماتها وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافته
الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت مفهوماتها لكنها كلها ترجع الى معنى
واحد واضافة واحدة هي قيومية الايجابية للاشياء فبذلك انها هي بعينها رازقية
ولطف ورحمة وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف
ذاته لانها منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان قال
العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والمحقق الشهرزوري في كتاب الشجرة
الالهية نقلا عن الشيخ الالهي شهاب الدين قدس سره وصاحب التلويحات وتحقيقه
انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة
واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب
فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يندرج تحته سلب الجسمية
والعرضية وغيرهما كما يندرج تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا يتكثر على كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء
اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما اسمعناه من الكلام الذي شهدت
به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيفت اليه
وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة متحققة.

لا باعتبار اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كما ان كون ذات الواجب تعالى
كمخلوق كلا ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض
فذات الواجب وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف على
حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلوله
بالذات او بواسطة معلوله بالذات فالذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفاد
من ذاته تعالى واجبة بسببه فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها
ومن حيث امكانها تنافي حدود انفسها لا يتعلق لها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها
فالخالقية وغيرها فالحقيقة هذه الصفات النسبية لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث
هو غيره ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من اثاره ولمعة من انواره
مرتبط به ومتعلق لاضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده
ومن فيض وجوده بلا مدخلية شيء اخر فيه وذلك الغير سواء كان واحدا او متعددا
في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب ما لها في حدود
انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا في ذاته تعالى ولا في صفاته واي حاصل ان بوجه
صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته و
لا ايضا يتغير ذاته تعالى لا قبلها لا بعدها لا يختلف بحسب معاينها في انفسها حتى يوجب تكثر اعتبارات
واختلاف حيثيات في ذات الاول تعالى كما ذكرناه والمتعددات والمتجددات الواقعة
فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة بها المتعددة او المتجددة في انفسها او
بالقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية على الآحاد فعدده
منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد جملة تنتظم سائر الانتسابات وهي اما مرتبة
ترتبا سببيا ومسببيا على حسب ترتب معلولاته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته
تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا ما نقل عن الالهيين
من الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني اتم جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد
متعلقاتها المتجددة المتقررة في انفسها وبالقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا

تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد ولا تقدم
من التجدد والتقدم والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطمورين
في كرة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجسم كما قال
بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء يعني ان نسبة ربك منزه عن وصمة التغير
والتجدد اللاحقة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هنا
يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات
ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل
لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدثت بها صورة من هناك اذ
ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا تحدث وقتا وتمتنع وقتا
ولا يكون هناك كما تكون عندنا **فصل** في ان واجب الوجود لا تشارك الممكنات
في وجوده اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء
بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم
الوجود اتحادا ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده
امر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيها المبدأ ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا يعبر عنه
في الفارسية بهست وليس للوجود عنده قيام لا بالمهيات الممكنة ولا بنفسه كما في الواجب
عند غيره ولا اتصاف شيء من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف
للواقع كما صرح به في تعاليقه على كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى
ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو بعينه الحيوان الناطق
مثلا ولفظ الوجود في لغة العرب مرادفة في سائر اللغات مشترك بين معان لا
تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن قيام
سائر الاعراض بمحالها والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات
واما في الواجب فهو عندهم عين ذاته تعالى بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من
غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات

الوجود م

بالحقيقة وان كان مشتركا لفظا بين المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود
بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص يحتاج
الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام اجابوا بانه وجود
خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قايم بذاته بالماهية غنى فى التحقق عن الوجود المطلق وغيره
من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجى كان كون
الشئ اخص من مطلق الماهية او الشيئية لا يوجب ايه الماهية كيف والمطلق اعتبارى
محض والوجودات عندهم حقايق متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات
ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل
وجود اسم خاص كما فى اقسام الشئ توهم ان تكثر الوجودات انما هو لمجرد الاضافة الى
الماهيات الموصوفة بها وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عقلى انتزاعى من
المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشئ من الوجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب
تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول فى الجميع زايد
الذهنى الا ان الامر الذى هو مبدأ الانتزاع للمحمول فى الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من
الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر من تتبع
كتبه وطايفة اخرى ذهبوا الى ان موجودية الاشياء انما هى بكونه وجودا خاصا وموجودية الممكنات
بارتباطها بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصى والتكثر
فى الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا نسب الوجود
الحقيقى الى الانسان صار موجودا واذا نسب الى الفرس صار موجودا آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب
موجود انه وجود ومعنى الانسان او الفرس او غيره موجود ان له نسبة الى الواجب
فان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو فمفهوم المشتق اعم من الوجود
القايم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه كما هو شأن الانتساب فان صدق المشتق لا ينافى قيام
مبدأ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه سلب القيام بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا
منسوبا الى المبدأ والامور جار على وجه من الوجوه مع ان اطلاق اللغويين وارباب

وارباب اللسان لاعبرة به فى تصحيح الحقايق العقلية وقالوا ايضا كون المشتق من المعقولات
الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة
متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا
هذا المذهب الى اذواق المتألهين من الحكماء وهو غير مرضى عندى لمباينته فى موصفه وما
يفهم من اواخر كتاب التلويحات لصاحب الاشراق هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا
او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده على هذا الرأى وجودات محضة فانية
بزوائدها يسيل لا ح له او لا مع كون ماهية النفس الانسانية هى الوجود ثم حكم بنفى تجرد وجود
ما فوقها واقتصر فى بيان ذلك بقوله واذا كان ذاتى مع هذه البساطة فالعقول
اولى ثم ان الداير مع الالسنة طايفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او لا معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او
مع الوجود لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود
الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد
الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان هذا القول
منهم يرجع فى الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات وان كل موجود حتى الاشياء
الخسيسة واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الا ان الوجود المطلق مفهوم كلى عقلى لا
تحقق له الا فى الذهن ولا شك فى تكثر الوجودات التى هى افراده وما توهموا من احتياج
الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا فى ضمن الخاص نعم اذا كان
العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه فى تقومه فى العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم
يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشأها عدم
الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم
لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب بالذات
العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها لا يقال بل يمتنع لذاته
الامتناع اتصاف الشئ بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة

مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء
على ان الوجود المطلق العام معدوم وما ادى اليه نظرنا بعد الانظار الدقيقة والافكار العميقة
والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية هو ان موجودية كل شيء كما اشرنا اليه سابقا
انما هي بكونه عين حقيقة الوجود في الواقع فان للوجود مفهوما وهو من المفهومات الانتزاعية
والمعقولات الثانوية وله حقيقة وذات بل الحقيقة في كل شيء هو كون وجوده الخاص به وليست
الوجودات الخاصة امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينها انما يكون بالذات
كما يقوله الشيخ بل بينها بالشدة والضعف والكمال والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته
في الواقع سواء كان الموجود بحيث يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود كالواجب او
الممكن كالملك وبالحقيقة الوجود موجود في كل شيء وهو اولى بان يكون ذا حقيقة من ذلك
الشيء كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة
هو الاضافة وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود بالذات
والماهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور في الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من
المذكور ان المشهور اختار مذهب المشائين القائلين بعروض الوجودات للماهيات الممكنة
مع كونها متخالفة الحقائق ومخالفة للوجود الواجب القائم بذاته لا بماهية من الماهيات فلزمه
ان يبطل كون الوجود معنى واحدا نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من
الممكنات بالتواطؤ فقال لانه اي الواجب لو كان مشاركا للممكنات في وجوده فا
الوجود اي طبيعته النوعية من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد عن العوارض للماهية او اللاتجرد
والعروض لها او لا يجب له شيء منهما اي من التجرد والعروض للماهية والاقسام الثلاثة باسرها
باطلة بحكم المقدم واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون
وجود الممكنات مجردا غير عارض للماهيات لامتناع تخلف اللوازم مع اتحاد الملزوم
وهو محال اي عدم عروض الوجود في الماهيات الممكنة محال لانا نعقل ماهية الممكن مثل
المسبع اي الجسم المحاط بسبعة سطوح مستوية او السطح المحاط بسبعة خطوط مستوية وكان
المراد هو الاول مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده اي وجود الممكن كالمسبع

كالمسبع وغيره من الماهيات نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا فيه في
حالة واحدة وهو محال لا يخفى ان الشك في مقابل التصديق لا في مقابل التصور لاستلزام
وكلام الشارح في قوة قياس اقتراني من الشكل الثاني فيه هذا الاكبر الاوسط اذ حاصله ان
المسبع متصور ووجوده غير مصدق به فلا اوله ان يقال انا نعقل المسبع مع الغفلة
عن وجوده او يقال انا نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك في وجوده فلو كان وجوده
نفس حقيقته لما امكن الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وايضا الحكم في الاول
غير سديد وفي الثاني سديد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض الشراح هذا الدليل
انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه اقول ليس كذلك لان المسبع وغيره من الاشكال
ماهيتها مركبة من الابعاد والاقدار والزوايا والاضلاع وهذه كلها امور بديهية ممنوع
معلومة بادنى التفات من النفس وكذا القول في كثير من الماهيات التي تحصل صورة ماهيته
العقل بالنظر او بالبديهة مع الشك في وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشيء في الذهن
فهي بنفسه معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها للشيء اخر فذلك الشيء وان كان معلوما
بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم لنا
بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة تصورنا لشيء من الاشياء سواء كان بالكنه
او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة ماهية من الماهيات حاصلة عندنا
بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك في وجودها او الذهول عنه لكن يرد على الدليل
المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وانه غير جائز واجيب عنه بان المطلوب
ههنا رفع الايجاب الكلي وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال
الجزئي كاف في هذا المقصود لا يقال المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك
شيئا من الممكنات في الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت عروض الوجود للممكنات كلها
والمثال الجزئي لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم وان لم يظهر من عبارة
الشارح هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ
وهذا ثبت بالمثال الجزئي بهذا ايضا وفيه نظر مافيه ولا يخفى ان بعلم ان هذا الدليل

وانما لا يدل على زيادة الوجود المطلق للماهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجي
بيان ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشيء
الخارجي لا يمكن الا بحصول الماهية في الذهن من دون وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجي
او نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون الشيء من حيث انه موجود
في الخارج موجودا في الذهن ولزم ايضا ان يترتب على الشيء في الذهن اثاره واحكامه
الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والحيوة والتغذية والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع في
نقول لو اريد بالماهية التي حكم بها انها معقولة بالكنه الماهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة
بالكنه وان اريد بها الماهية الحاصلة في الذهن او المطلق فمسلم انها معقولة بالكنه لكن
قولهم مع الشك في وجودها او الغفلة عنه غير مسلم ان اريد منه اعم من الوجود الذهني
او الخارجي ومسلم ان اريد منه الخارجي فيلزم زيادة وجود الخارجي للماهية العقلية لا
زيادته للماهية الخارجية ولا زيادة الوجود المطلق للماهية المطلقة على ان معنى كون الاشياء
موجودة في الخارج عندنا هو انتزاع العقل من وجود خارجي وجودها عنه وحملها عليه حملا بالذات
او بالعرض كما علمت من طريقتنا وان وجب للوجود اي كل طبيعة النوعية اللامجرد وعدم
العروض للماهية لما كان وجود الباري مجردا اذ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يتخلف
منه اي اللامجرد في وجود الباري نظر منع لما ثبت بالبرهان ان وجوده ذاته وليس شيء
وراء الوجود حتى يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو محال وان لم يجب
للوجود من حيث حقيقته وذاته شيء منهما كان لكل منهما اي من التجرد واللامجرد لكنه يكون
لكل واحد منهما لا مكانه وعدم لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير
فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هف بالبرهان المبني فاذا وجود الواجب غير
مشارك لوجود الممكنات بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع في مطلق الوجود العام
المعقول عليهما قولا عرضيا اقول هذا الدليل يتوقف تمامه على ان الطبيعة النوعية لا
يختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف والتقدم بالذات والحلول في الغير وغيرها
لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكره في نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان في

والنقصان في الذاتيات هي ان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف
والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء
معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية
بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض وذلك
فاسد بوجوه الاول انه مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفاوت بين
شيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل
ان المشهور عند الجمهور ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام
ماهيتهما او بشيء من سنخ ماهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك في جزء آخر كالجنس او بامور عرضية
بعد الاتفاق في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو آخر من الامتياز ذهب اليه فلاسفة
الاشراق وهو الافتراق بالكمال والنقص والقوة والضعف في نفس الماهية بان يكون
نفس الماهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء
ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتفقة لها ولغيرها من الفصول واللواحق والدليل
المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف الثاني انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع
النقض في بعض الحواشي للتجريد غير دافع له كما لا يخفى على من راجعه الثالث انه معارض بالخط
المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذي هو واحد نوعي بالاتفاق
الرابع ان الاختلاف بين السوادين الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد
وهو ظاهر فهو اما بالفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب بيان
بطلان الاول ان الفصل الذي يميزه عما عداه الا وليس يقوم ماهية السواد المشترك
على تقدير جنسيته والا لم يكن مميزا له كما علمت مرارا ان الفصل عرضي لماهية الجنس و
مقومه خارج عنها في له بالقياس الى ماهية الجنس كما في سائر العرضيات فاذا كانت
والشدة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت
فيما وراء السواد وقد فرض فيه فظهر ان الذي يقال بالتفاوت على الافراد هو المعنى
المحمول كالاسود على موضوعات مبدا الاشتقاق كالسواد وهي الاجسام في شانها

هذا الابيض تشال بعضها على بعض فرد من افراد المبداء لا تماية في حد فرد آخر الجزء المشترك وبعض
الاخر على فرد منها ليس كذلك بحسب فردية الجزء من دون التفاوت بين افراد المبداء با
القياس الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على تواطؤ والعرف في افرادها الشديده و
الضعيف منه واما المشكك معلوم الاسود على سود من الفردين المختلفين شدة وضعفا
في حد هويتها الفرديتين وحصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير
ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها ما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب
ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد قلنا ان القول بان الشديد من السواد والضعيف
منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت انما
هو بين الجسمين الموصوفين بهما فيه لا يخلو عن الصواب بعيد واذا كان الاختلاف
الذي بين المبدائين موجبا لاختلاف المشتق على الموصوفين فلم لا يكون ذلك الاختلاف ان الوزن ا
متحققا لاختلاف صدق المبداء على الفردين فان قلت ان ذات الشيء وحقيقته ان كانت
هي الكاملة فالمتوسط والناقص ليس ذاته وحقيقته وكذا اذا كانت كلا من المتوسط والا
الناقص فاياما كان ليس من تلك الحقيقة بعينها قلت ان ما لا يكتفى التقسيم والتفاوت
انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول هي الجامعة للحدود والثلاثة
الزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر
المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك
والكلية له انما هو الذهن فانه عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات امر انتزاعي
للكامل او الناقص او المتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا متحققا الا في مرتبة
معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مشتملة على امر خارج عن الطبيعة المشتركة
وهو المراد قلت الكلي الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات
دون المشكك فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد يكون متحققة غير متفاوتة
منحصرة في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسئلة فان لكل مرتبة
يوجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعدده لو امكن وجودها في العقل بحيث

بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ويعرض
لها الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى له الى غير
هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن
ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعموم با
القياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم للجميع مشترك في سنخ واحد
مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام
الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على وجه
يتضمن دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة ومن السوانح العرشية المذكوره
هناك في اثبات التفاوت في الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الا انه يمتنع
تقدم بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور في
هذا العرض على نفي زيادة حقيقة الوجود للماهيات انما يتم لو لم يكن الوجود متفاوتا
في نفس حقيقته في جميع المراتب اذ مع قيام هذا الاحتمال في الوجود لا يجب اتفاق بعضه
حقيقة في جميع المراتب والافراد في التجرد والحلول كيف والماهية الجوهرية كالانسان
وغيره قد توجد في الخارج لا في محل وفي الذهن في المحل مع كونها واحدة نوعية فا
لحق ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل بل لا نوع
لها الكلية واما الكلي هو الامر المصدري البديهي التصور من اوايل التعقلات الذي العقليات ا
هو الوصف العام للجميع وافراده مختلفة الذوات والحقايق بل بالهويات التي
ليست امورا زايدة على حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة
في سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة بانحاء الاختلافات التشكيكية
من الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب
له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات لتقدمه بالذات بل الوجودات
كلها كظلال ورشحات لنور وجوده وبحر جوده وكذا الكل من الوجودات
العقلية متقدمة على تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض والوجود المفارق

اقوى من الوجود المادي والقار من الوجود اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة التي
اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان والعدد واشباهها من
ضعفاء الوجودات العرضية ولذلك قد وقع في حاشية الوجود نازلة في ضعف
تعال مطلبي الافاضة والجود والمثنوي اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على
الهيولى او الهيولى والصورة متقدمتان على الجسم الطبيعي فليس مرادهم ان ماهية شيء
من تلك الامور متقدمة على ماهية اخرى او حمل الجوهر على الجسم وجزئية متقدم وتاخر بل الآ وجه
المقصود ان وجوده ذلك متقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتاثير والتاثر
والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات وفي الوجودات بنفس هوياتها العينية
لا بامر اخر فالوجود الواقع في مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة ولا وقوعه
في مرتبة الا وسابقة او لاحقة واشد المتعسفين في باب عينية الوجود وكونه امرا
عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون الوجود الواجب عين
ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين ماهية الوجود فانا بعد ان نتصور
معقوله قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذلك يجري الكلام
في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا محيص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتباري
عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما حصل في الذهن من الامور
كلي وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها فيه امر انتزاعي
عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة
حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عبارة عن الانية لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد
هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على
مغايرة الوجود للماهية بانا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه غير
نفس المعلوم ولا داخل فيه فلما تقرر ان في الاعيان فالوجود زائد على الماهية الزمهم
بعين هذه الحجة بقوله ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا نفهمه ولم نعلم انه موجود في
الاعيان ام لا فيحتاج الوجود لوجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما

لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة فينهدم الاساس فصل في ان الواجب بذاته
عاقل بذاته لانه بهاى الواجب مجرد عن المادة وعلايقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان
اما مستقلا او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض الجسمانية اذ لا
لا يخلو من احد هذه الامور والتوالي باسرها باطلة وكذا المقدم اما الاول والثاني فلا
التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان
المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما معها فهي لا بها محض القوة والفاقة و
الواجب تعالى محض الفعلية والتحصل فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذو مادة فيكون
مجردا كيف وهو تعالى مجرد بذاته عن كل شيء غير الوجود فضلا عن المادة وعلايقها وكل
مجرد عن المادة قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عاقل بذاته واشار المصنف الى بيان
هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذات المجرد قائم بنفسه حاصلة له بخلاف
القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية
القائمة بالمواد وكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو
حصول حقيقة الشيء المجردة عن المادة ولو حكما عند الذات المستقلة الوجود لئلا يلزم كون
الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل فيجب في المعلوم
التجرد التام عن المادة اي عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه
التجرد التام بل يكفي اصل التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون مقارنا للامور
غريبة عن ماهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان في الخارج لامور غريبة مؤثرة فيه من
وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة غير مؤثرة
كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع بعدمها احدهما برفع الاخر واما ان يكون مجردا عن
ما سواه من الاغشية واللبوسات كالانسانية المطلقة الكلية بعد افرادها المتفاوتة في
العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم تكن الانسانية الذهنية مجردة عن
مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيها وقد علمت ان كل حقيقة
يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل لجهة الاستعدادية يلحقها والا لم يتخلف

عنها وقد علمت ان جميع حجابات الاستعداد والقوة منشاؤها الهيولى الجسمانية فكل متجرد
غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن انحياز الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره
ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عن ما سواه بالكلية
او عما تقارنه مقارنة غير مؤثرة في وجوده واما مجرد عن بعض ما يقارنه مؤثرة الاول
يسمى معقولا والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او
متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وعلائقها شديدا او ضعيفا فا
لحس كالبصر مثلا يأخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من
اللون والوضع وغيرها بل يأخذها مع تلك اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما
الخيال فانه يجرد الصورة المنزوعة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا يجردها عن اللواحق
المادية بالكلية واما الوهم فانه قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك امورا
غير مادية في ذاتها ويأخذها عن المادة او عرض لها ان يكون في مادة فهذا النزع والتجريد
اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك
لا يجرد الصور عن لواحق المادة بالكلية بل يأخذها جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة و
بشركة من الخيال واما القوة العاقلة فالصور المثبتة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء
الوجود اصلا واما صور ليست مادية في ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صور وجودها
الخارجي وجود مادي ولكن قد جردتها العاقلة عن المادة وعلائقها وغواشيها تجريدا
تاما ونزعها كالمحك حيث وصلت الى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب عن امر غريب وكا
ان كل معلوم اذا كان وجوده الادراكي مع غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا لفقد دفعة
عوارض غريبة ممتنعة عن الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولا
لا محسوسا لخلوه عن ذلك من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة
فتلك الصورة لا محالة تكون في مادتها اذ لو لم تكن فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة
قوام وجود دون المادة فلم تكن جسمانية هف فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة
لتلك القوة لم تكن خالية من الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل

وكل جوهر قدسي تكون فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور اجنبية مما ويعد من
اللون والوضع وغيرها فهي لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة وغواشيها
فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرها اذا قارنت الجسم صيرته شيئا رائيا محسوسا
واذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره كذلك قلت لانه اذا قارن الجسم او الجسماني
اثرت فيه كما ذكرنا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان
بعد مفارقتها عنه كان المتخيل لا يخلو من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت
عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا يأبى كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار
العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة سواء كان التجرد بحسب ذاته مجردا
او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان
كان مدارك الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام ونزع محكم
وسائر الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العاقلية
والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك وكل ذات يكون في غاية
التجرد والنزع عن المادة وعلائقها وجودها في غاية الاستقلال والغناء عما سواه
فيكون عاقلا بذاته عقلا تاما فالباري تعالى عاقل بذاته وهو المطلق لوجوده الذي هو عين ذاته
عاقل وعقل ومعقول وكذا الكل مفارق الوجود عن المادة والفرق بين الباري تعالى
وبين العقول المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين
ماهياتهم لزيادة الوجود على الماهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كما
انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى واعترض الامام الرازي
في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته
بان الاشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها لكان
من علمها عقلها عاقلا لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة يحتاج الى تجشم
اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود
الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل عرضه اقامة حجة اخرى اقول لعد ما بينا ان معقولية الشيء

عبارة عن وجوده لشيء لحقيقة الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان يجب
الوجود العيني غير موجود لشيء آخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت
ماهيته في عقل آخر صارت بهذا الاعتبار موجودا لشيء آخر لا لذاته فلاجرم صارت
معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم يكن ماهيته بهذا الاعتبار لها عاقلة لذاتها اذ
هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقلية المجرد ذاتها هي كون ذاتها حاصلة
له لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هي عين وجوده اي حصوله في الخارج
لا عين ماهيته في نفسه ولا عين وجوده لشيء آخر فلا يلزم ان من عقل ماهية المجرد عقلها عاقلة
لذاتها اللهم الا في المجرد يكون وجوده ماهيته كالواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته
تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل انما يرتسم وجه من
وجوهه ككونه واجب الوجود وكونه المفهوم العالم فلا يلزم من تعقلنا اياه بوجه تعقلنا عقله
لذاته الذي هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى بيان وبرهان وذلك الاعتراض
مما نقله المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات بهذه العبارة انا نعلم العلم
بان الله ليس بجسم ولا حال فيه مع شكنا في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما بشيء مغاير
لحصول ذلك الشيء له واجاب عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي
وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا
قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم يتشكك في ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى
ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان مناط التشكك كون حصول
الشيء لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا مجرد الاستلزام
والاستصحاب بين الحصول والعلم فيتجه ما ذكرناه لا ما ذكره هداية لما ذكر ان الادراك
هو حصول حقيقة الشيء عند المدرك بها كان مظنة ان يقال الادراك بهذا المعنى
من مقولة الاضافة يقتضي تغاير المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم
المغايرة بين الشيء وذاته فيبطل ما ذكر في هذا الفصل من الواجب عالم بذاته ثم على
تقدير كون الادراك عبارة عن تمثيل صورة المدرك عند المدرك فالشيء انما يتمثل لغيره

اي باعتبار وجودها في ذلك
العاقل عاقلة لذاتها كيف
عقلها ذلك العاقل بهذا
الاعتبار م

لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول فاورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل
الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حصول حقيقة الشيء
مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اي حصول حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم
من كذب الاخص الذي هو حصول حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي هو حصول حقيقة الشيء مطلقا
لان الاخص ملزوم والاعم لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا
نقول كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهية المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند
شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقايل ان
يقول هذا هو بعينه محل الاشكال فان للخصم ان يقول الكون عند الشيء حالة اضافية
لا يعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قايلا يقول المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم
صحة كون الشيء محركا لنفسه وكذلك الموجدية اعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة
كون الشيء موجدا لنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة وليس
بكاف في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي التقدم وتقدم الشيء على نفسه محال وان
قياس تغاير العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان
نفسه كما وقع في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية للمجرد
المفهوم والعبارة ولهذا اتفق في حق الباري تعالى مع كونه احدي الذات والجهات
لان حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين العلاج والاستعلاج فان
المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاعداد للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الملكة
وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم
والمعلوم في علم الشيء بنفسه قال الشيخ الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا لنفسه لذاته م
لا يوجب هناك اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار
واحد لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد و
لا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المصنف دليلا آخر على عدم وجوب المغايرة
بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون

العاقل مغاير المعقول والا اى وان تغاير الكان له اى لكل واحد من الناس نفس ان اعلم
عاقل والاخر معقول نفس اى لتعدد النفس للانسان واحد محال اذ لا يشعر كل واحد من
ذاته الا نفسا واحدا نفس في ان الواجب لذاته عالم بالكليات اى بجميع الماهيات
المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما
بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اى بساير المعقولات اما
الصغرى فقد مر ذكرها في العضو المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل
للوجوب يمكن ان يعقل وهذا ابديهى اى لا خفاء فيه بعد ان يبين بان المانع من كون
الشئ معقولا هو علايق المادة والمجرد معزول عن تلك العلايق والنقض بان الواجب لذاته
يمتنع التعقل مع كونه مجردا كما وقع في المطارحات غير وارد فان معنى امتناع تعقل
الواجب هو ان عقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان يتعقل حقيقة الواجب
وذلك لا ينافى امكان معقوليته في نفسه بل المانع عن اكتناه المعقول بكنهه غاية وضوحه
وظهوره كالشمس بالنسبة الا اعين الخفافيش وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان
يعقل مع كل واحد من المعقولات لانه واتق ذلك ان الحكم بثبوت شئ له او بسلبها عنه
والحكم بشئ على شئ او بسلبه عنه تقتضى مقارنتهما في الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل
وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره يمكن اى لكل ما يصح ان يعقل ان يقارنه ساير
المعقولات في النفس اى في العقل فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول
في العقل لمجرده عن المادة ولواحقها فتعقل المجرد مع ساير المعقولات عبارة عن حصوله
معها في العقل وهذا مقارنته اياها في العقل وكل ما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات
لذاته وبالنظر الماهية سواء كان في العقل او في الخارج لعدم توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة في العقل ولو صحة المقارنة في العقل دون الخارج لزم توقف
مقارنتها المطلقة على حصولها في العقل الذى هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم الترك
الشئ بنفسه بيان ذلك انه لا يرتاب ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة
المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها اعم متقدمة على المقارنة في العقل وشرط التقدم شرط

يمكن ان يكون يقارنه
ساير المعقولات

شرط الشئ فلو كانت صحة المقارنة المطلقة مشروطا بالمقارنة في العقل لكانت المقارنة
في العقل مشروطا بالمقارنة في العقل وهذا هو اشتراط الشئ بنفسه والحاصل ان صحة نوع
من المقارنة كافية في الدلالة على طبيعة المقارنة من حيث الماهية المركزية من دون شرط
وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وساير المعقولات
يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينها ومقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القايم بذاته
هو المعنى بكونه عالما فثبت ان كل مجرد قايم بذاته يصح ان يكون عالما بساير المعقولات
قال بعض الشارحين وههنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو مم واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة
صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة في هذا
الخاص فقط اعنى المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء
شرطها الذى هو الوجود الذهنى او لوجود مانع لها الذى هو الوجود الخارجى على التقديرين
لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قايما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر
لا يمنع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بل بعينه على امتناع تعين
صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات في المجرد القائم
بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة اقول الجواب
عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشئ زايد عليه الذى
باعتباره يتحقق الخصوص ضرورى وان كان بحسب ذاته متقدما على العام كما في الوضعيات
وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثانى فبانه اذا جاز المقارنة للشئ ولو في
ضمن الخاص جاز المقارنة بذلك الشئ لذاته الا المانع خارج عن ذاته اذ كلما يمتنع على الطبيعة
لذاتها يمتنع مع كل فرد من افرادها مطلق والامور الخارجة عن الماهية الغير اللازمة لها
انما يلحقها من جهة المادة واستعدادها فما لا يكون ماديا يمتنع عليه ذلك واما عن
الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الخلوية حتى
ينتقض به الدليل المذكور بل نعلم صحة هذه المقارنة بالنظر الا طبيعة المقارنة المطلقة من

دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى ثم اقول لكن يرد على الدليل وجوه
اخرى من الايراد احدها ان من جملة العوارض اللاحقة ما يعرض لها بحسب حصولها في العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها فيمتنع تحققها في الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا
بهذا النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول بمعقول في العقل من قبيل الاوصاف الذهنية
التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية
وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرد الاشتراك اللفظي كمقارنة الجسم
ومقارنة عرض لموضوع ومقارنة ذي وضع لغيره لوضع ومقارنة زماني لغيره زماني فيجوز
ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية نحوا آخر والمقارنة بين الخارجيات نحوا آخر بحيث
لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك فلا يكون يمكن مقابلة احدهما بالآخر لان المشترك بينهما ليس الا
لفظ المقارنة فقط وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم اشتمال كل مجرد عقلي على افراد غير
متناهية في الخارج بمثل البيان المذكور لكن التالي ممتنع لانحصار كل عقل نوعه في شخصه فالمقدم
مثله بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان يقول ماهية كل عقل يجوز لها الاقتران
لافراد كثيرة لكونه معقولا كليا في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهني ثبت صحة الاقتران
مطلقا وثبت منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا من الاقتران المطلق وكل ما صح على الطبيعة
صح على الفرد لذا اقام تتميم الدليل بان ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده بالفعل
اي لا منتظرة في المفارقات العقلية لان الاتصاف بامر ساكن يوجب التعلق بالمادة و
هو مستف هنا وبالجملة الدليل المذكور لابتنائه على تقدير ما يحق الطبيعة باعتبار اتحاد ذهنية
الا ما يحقها في الخارج فاسد عندنا فالاولى ان يتمسك في هذا المطلب بدليل آخر وذلك ان ما يمكن
لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته
كافية فيما له من الصفات فلا مر من انه واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس
كلما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله
بالقوة لتوقف الحصول على استعداد مادة قابلة فيكون ماديا مع انه مجرد هذا خلف فثبت
ان كل مجرد يمكنه ان يعقل ساير المعقولات لينتج العكس بعد اثبات هذه المقدمة الكبروية

الكبروية ان الواجب يمكن ان يعقل ساير المعقولات وقال البعض ذلك وكل ما يمكن
للواجب بالامكان العام يجب وجوده له الى آخر الدليل لكان له وجها ايضا لكن
على اي وجه كان لا يبقى الدليل في مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد
فهو واجب المحقق له فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب واعلم ان الله اختار في
علم الواجب بتمام الاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور
المجردات في ذاته تعالى كما سائس الطبيعي وارسطاطاليس وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي
نصر وابي علي وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين و
تقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد توجد عن الصورة الموجودة
كالمستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة
من الموجود بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابتدعها البناء اولا في
ذهنه ثم يصير تلك الصورة المعقولة علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست
تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء
الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية فيقاس عقل
واجب الوجود للاشياء على تعقلنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج
من حيث ان المعقول مناسب للوجود والفرق بين الامرين انا لكوننا ناقصين في افعالنا
الاختيارية نحتاج الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية من
العضلات والرباطات وغيرها ثم الى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى
لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخير في
الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور العقلية عنده على نحو النظام المعقول | المعقول له
عنده وعلى هذا فالعالم الكياني بازاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا
وايضا لو كان الباري يعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة على عاقليته
لها فلا يكون فيها واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب من جميع الوجوه و

ويكون في ذاته وقوامه ان يعقل ماهيات الاشياء وكان فيه عدمها باعتبار ذاته
فيكون ذاته في جهة امكانية ولكان لغيره مدخل في تتميم ذاته وهذا محال فيجب ان
يكون من ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فقد بقي ان يكون علمه بالممكنات حاصلا له قبل
وجودها هذا حاصل كلام الشيخ في علم الله بما سواه والمتاخرون عن آخرهم اخذوا
ذلك وشنعوا الوجوه عليه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر
وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض
بكونه تعالى فاعلا للاشياء فاعلية لها انما يتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون للفعل
مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل
فكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم والقدرة وكونها قد يطلق ويراد به نفس المعنى
الاضافي ولا ريب في انها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيفت اليه وقد يطلق و
يراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت به وثبوت تلك المعاني
بالاول الاعتبار صفة كمالية لذاته تعالى بل بالاعتبار الثاني فان فاعليته تعالى بكونه
بحيث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف لديه
الاشياء وعلى هذا فقس سائر الصفات الكمالية فكما ان فاعلية الحقيقة لا يتوقف
على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا مستقلا فلو انعكس الامر لزم
لزم الدور فوزانه في العلم ان يجعل المعلوم تابعا للعلم لا العلم تابعا للمعلوم وبما سمعت ما
ذكره الشيخ واجاب عنه وهو قوله فان قيل لو كان البارى عاقلا للشيء وارتسمت فيه صورته
لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الا ما يقوم به فيحتاج الى فاعل وما عداها
ان كان غير ذات الواجب تعالى لزم احتياجه الى الغير في افادة صفة العلم فتعين ان
يكون الفاعل لها ذاته تعالى وقابلها كالقابل لها به وهو محال لامتناع كون شيء واحد
فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي يستفيد الشيء والفاعل هو الذي يعطي الشيء والاول غير
الثاني لا يمكن ان يتعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر فيكون ذات متعلقة وبتلك يكون
معلما بجهة وبتلك قابلا فيلزم التركيب وهو محال مع الواجب ايضا العقل للغافل قد يكون

يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره جهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو كانا جهة
واحدة لكان كل ما فعله منفعلا قبل وكل ما قبل منفعل والوجود يكذبه ايضا نسبة القابل الى
الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاها
الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ويبطل بشيء لذاته ما اقتضاه لذاته فاجاب عن
تلك الشبهة قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستفيدا الشيء الصوري ومفيدا له لا يخفى
ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث وهو خلاف
اسلوب المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع تعدد
جهتي الفعل والقبول شرطا وهذا الان معنى كونه مستفيدا الشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره
ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم ان المتنافيان فان العقل
يجوز ان لا يمتنع على الشيء التصور بامر اخر وان كان متقدما عليه بالذات ومحصل المقال
ان ههنا اشتباها في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات
مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بامر زائد والبرهان لا يدل الا على نفي الاول دون
الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان للتكثير في الذات المكثرتان لها انما هما
الفعل والانفعال التجددي وهو مناط اثبات الهيولى لكل جسم كما علم في اوائل هذا الكتاب
لا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد مشعر بان المعنى الاول وان وقع في عبارة
الشيخ بالمعنى الآخر لكن الامر في اللفظ سهل بعد تبيين المعنى بل لقائل ان يقول حصول صور
الاشياء في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلا تابعا
لجعل الذات وجودا وعدما فان كان الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بعين
ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالجعل الثابت للذات
قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك
الصفات اما عن سبب خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول
لا فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذا قابلا
كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح يكون

واته موضوعة لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف
جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول مع هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا
المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا
الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقايقها انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك
اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه فحيئنذ
فقد علم ان حيثيتي القبول والفعل بحيث انه لا يوجب اثنينية في الذات وفي الاعتبار
الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط القيام التاثر بل قد يكون
بلا تاثر كما في لوازم البسايط فان مبدا لكل وجود لازم للماهية البسيطة من الماهيات التي
يكون عللا للوازمها مركبات فيكون فاعليتها لجهة وقابليتها لجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء
فاعلا وقابلا بجهة واحدة فلتان في كل مركب يتحقق اثر البسيط ولكل واحد من البسايط شيء من
اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او موجودا او ايضا للمركب ايضا جهة وحدة هي لجمله في
جميعها والكثرة في عشريتها واللوازم التي يلزمه من هذه الجهة ليس علة لزومه احدا اجزائه
والا لكان حاصلا قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا احدا اجزائه فان الموصوف بتساوي
الزوايا القائمتين ليس احدا اجزاء المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة بل القابل له هو
المجموع من حيث المجموع فكان الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين حق
الجواب انه لا يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جهتين له وليس كذلك بل انهما
عارضتان له بالعكس لا الصورة اقول ما ذكره ليس بحق ولا واقع للسوال اما الاول
فلعلمك ان اضافة الواجب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فهو المالك لجميعها باضافة
واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت الجهتان فيه فهما اما ان يكونا عارضتين له او مقومتين
او الواحدة منها مقومة والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد
الحقيقي اما على الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام المصدور بان نقول
انها لا تصدر ان الا لجهتين مختلفتين ايضا فاما ان ينتهي الامر الى ما به اوينتهي الى جهتين مقومتين

مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات
حيث تصدى لتبيين مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه
تشنيعا بليغا من قوله لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون
الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
وقول بكون الاول محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول
الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مباينا بذاته بل بتوسط الحالة فيه الى غير
ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القايلون بنفي العلم عنه تعالى والافلاطون
القايل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القايلون باتحاد العاقل والمعقول
والمعتزلة القايلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا
من التزام هذه المعاني اقول التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه التعاقب
اما من التزام كون ذات الباري قابلا وفاعلا فلما مر واما من لزوم اتصافه تعالى بصفات
حقيقة فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية له بل هي معلولات لذاته بل
تامة وكماله ذاتا وصفة اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كان
محلا لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علوه
الاعلى ومجده بسببها كما ذكر والنقلة للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة
فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا النحو في
التحصيل بقوله واللوازم التي هي المعقولات له وان كانت اعراضا موجودة فيه
فليس ما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدا
للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان
يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها ويستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر
عنه هذه اللوازم لا في انه توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف
لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها انتهى واما من اسناد الكثرة في ذاته تعالى فلان الشيخ
في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات ذكر ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية.

بترتب بين يستى لا زمانى فلا يثلم بها وحدة الذات اقول معناه انه كما ان صدور الموجودات
المتكثرة عنه تعالى لا يقدح فى وحدته وبساطته لكونها صادرة على الترتيب العلى والمعلولى كذلك
معقولاته العقلية المتكثرة انما ترتبت عنه على وجه لا يثلم بها الوحدة الحقة فتلك الكثرة
ترتقى اليه ويجتمع فى واحد محض فهى مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب
يجمع الكثرة فى واحد كما اشار اليه الفارابى فى بعض الفصوص بقوله واجب الوجود
مبدا كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ينال
الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ونسبة الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى
وحدة واما فى استيجاب كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم
مباينته له تعالى حلول صورة فى ذات الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون
حجة على القائلين بكون العلم الربانى بالصور المرتسمة فى ذاته وان اراد به كون صورته
عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة
عليه فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل فى العلل
وهو مستحيل بيان ذلك انه اذا كان لكل صورة وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا يخلو
اما ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة عقلية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون
فكما قلنا عقلت لانها عقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه وهو باطل فجوابه ما
وجد فى كتب الشيخين ابى نصر وابى على من ان هذه الصور المعقولة نفس وجودها عنه
نفس عقلها لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحديهما على الاخرى فهى من حيث هى
موجودة معقولة ومن حيث هى معقولة موجودة وحاصل ما ذكروه ان الصورة الصادرة
عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج فى صدورها الى صورة عقلية سابقة عليها واما اذا كانت
عقلية فلا يحتاج فى صدورها الى صورة اخرى عقلية بل وجودها عين العلم بها فلا حاجة الى
اثبات علم اخر بها سابق عليها ونظيرها ما اورده صاحب المطارحات قدس سره من انه
يلزم على القول بارتسام الصورة فى ذاته تعالى على الترتيب العلى ان يكون ذاته
منفعلا عن الصورة الاولى اذ هى علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية كما فى الصور دون

وان كانت فى ذاته فيئت كما لا له لا انا نقول انه من حيث كونها فى ذاته انها كانت
ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة يقتضى
لذاته وانتفاء القوة انما يكون بوجودها فيكون وجودها كمالا له وبرهن النقض
بحمل ما بصورة السوابق تكون محله وذاته مستكملة والمحل اشرف من المستكمل مع انه
ذاته اشرف من كل شى هذا ما حصل مما نقض به القائلين بارتسام الصور فى ذاته و
اقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان نقاضه بصدور الموجودات الخارجية عنه
لا جرا فلاحظة الدليل فيه بعينه كما لا يظهر بالتامل واما ثانيا فلان امكان المعلول فى
ذاته لا ينافى ايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصور من جهة المبدا ووجوبها من
على وجوبه ليس هناك فقد ولا قوة اصلا ولا تلك الاشياء امكان من الجهة المستوية
الى المبدا لها الا على والانفعال انما يلزم لو اتصف ذاته من معقول الا معقول اخر
كما فى العلوم النفسية او تغيض معقولاته على ذاته من غيره كما فى علوم المبادى واما
اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما فى لوازم الماهيات فلا يلزم من الانفعال
شى ومنها ما ذكره العلامة الخفرى ردا على الحكماء القائلين بالصور المرتسمة
فى ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام منه بقوله اولا ان فيضان هذه الصور اما
بالعلم المقدم او لا فعلى الاول يرد ان العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف
فى العلم بالموجودات العينية فالدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العينى
وعلى الثانى يرد عليه ان هذا اقول مابن الله تعالى ابدع شيئا لا يعلمها وهذا قول شنيع
كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان
الاول لزم ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخرى للعلم بها والكلام فى ذلك
كالكلام فى اصل الصور وان كان الثانى لزم ان يكون واجب الوجود بالذات
محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير متأثر
عنها قول بكونها جواهر كباقى الممكنات ولا خفاء ايضا فى ان علم الواجب الوجود
باعتبار هذه الصور يكون حاليا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير الحضار علم

المقدم في فيضان الصور الكثيفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير
تابع للتأثير والحق كحققه كلامه انتهى اقول كلامه منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي
الكمالي غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى الا عند من يجعل علمه تعالى بالاشياء
الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية اليها والقايلون به طايفة اخرى يجعلون
موجودية الاشياء في الخارج منتسبة الى جاعلها وقيومها مناطا لمعقوليتها له او لا ترى
ان الشيخ الرئيس وغيره كيف رد اتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
تعالى لا يكتفون به في صدور الموجودات عنه تعالى بل يثبتون له الصور العقلية اللاحقة
لئلا يكون صدور الموجودات الخارجية عنه تعالى بلا ماهيات زايدة سابق علمه وارادة
متقدمة منه الثاني انه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور اللاحقة بذاته عين ايجاده لها
بلا اختلاف والعلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة في صدوره
عن الفاعل الى علم وارادة المعلوم سابق تقضيه فلا يتاتى قوله وهذا قول بان الله
ابدع الاشياء لا لعلمه الثالث ان قوله هذه الصور اما جواهر واما اعراض الخ
اوله غير متوجه فان جواهرها جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية
فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار وجود العين اعراض قايمة بذاته
لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها صورة اخرى كما مر سابقا في تقريره الرابع ان الاستدلال
على ان علم الباري بهذه الصور ليس علما كماليا بكونه تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما
سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة لا انه تابع لذلك وان
كان مراده ان نفس تلك الصور ليست كمالا له فنقول ومن الذي انكر هذا فان الفلاسفة
القايلين بالصور في علمه تعالى يقولون ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا بل
كماله في انه يتبع عقله لذاته عقله للاشياء الخارجية عن ذاته الخامس ان قوله فيلزم تقدير
انحصار العلم المتقدم في فيضان الصور الكثيفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي
ليس بقادح فيما هم بصدده اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور بل يثبتون للباري علما كماليا
هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدأ المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ

الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف انكر احد من متعقلي الفلاسفة كونه ذاته تعالى بحيث
يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين
في تقرير رسوم المدركات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام
فان قلت فما الذي تراه وتعتقد في ذلك من الصحة والفساد والحقيقة والبطلان
بوجوه اخرى غير ما ذكر الاول ما الهمت به وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء لحصول صورها
في ذاته فلا يخلو اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية او لوازم خارجية له او لوازم
له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب
الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين حقيقته واللوازم الخارجية
لا يكون الا حقايق خارجية لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك
خلاف ما فرضناه لان الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور جواهر ذهنية
وكذا الاعراض الحاصلة فيه وان كان الكل مما يعرض لها في الخارج مفهوم العرض
كما سلف تحقيقه فلا تذهل وتامل فيه الثاني ايضا وجه الهامي يستدعي مقدمات اولها ان
العلم التام المنكشف لدى الوجود لا يحصل الا بحضور ذلك النحو من الوجود عند العالم
بدون حصول مثال له بل لا مثال له اصلا وانما مثاله نفسه بخلاف الماهية فان لها مثالا
مطابقا لها في الحقيقة وبعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد
لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها والا يلزم ان يكون الموجود الخارجي من
حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم الارتسامي كحصول صورة
من ماهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة الماهية والكثرة فيها وتعدد الوجود وهذا انما
يتصور اذا كان غير الوجود او الوجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير والتاثر
والعلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى
ان العلة من حيث وجودها مما يوثر في المعلول من حيث وجوده لا ان ماهية العلة
من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية المعلول كذلك اللهم الا في لوازم
الماهيات التي هي امور اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب

علم التام بمعلولها كما يظهر من التدبر في برهانه ان العلم بماهية العلة التامة مثلا يوجب
العلم بالمعلوم ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة اى من حيث سوديتها لهذا المعلوم
الاضافى يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم و
اللزومات مما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجرى في غير لوازم الماهيات
وعلى الثانى والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فايدة فيه بل
المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التى بها علة تامة مؤدية لمعلولها الى نفس تقتضى
العلم بذلك المعلول اى اخذنا بحيث يكون اية حيثية لها مدخل فى تتميم عليتها ماخوذة معها
داخلة فيها واية حيثية غيرها خارجة عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة وهكذا الجرى الكلام فى نظام
الجهات والحيثيات التى لها مدخل في العلية الا ان ينتهى الى شئ هو لذاته موجب تام فاذا
كان ذلك الشئ لذاته بلا اعتبار امر علة وموجب لمعلول فاى شئ علم بعلم تام علم كونه
علة تامة لذلك المعلول على وجه مؤدية اليه وعلم من ذلك نحو حصول المعلول منه ونحو كونه
فى نفسه الذى من توابع كون علته في نفسه والحاصل ان كل معلول من لوازم ماهية علته التامة
بما هى علة تامة له فكذلك العلم به من لوازم ماهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون
جميع المعلولات امورا اعتبارية لما تقرر من ان لوازم الماهيات امور اعتبارية قلت
الماهيات على ضربين ماهيات من غير انيات ولا ماخوذة معها شئ منها وماهيات هى
نفس الانيات او ماخوذة معها شئ منها فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية
لعدم مدخلية الوجود في لوازمها بخلاف الضرب الاخر منها فانها لوازم الوجود الخارجى
الذى هو عين الماهية او معتبر معها او حيثية به اذا مهدت المقدمات الثلث فنقول لما
كان الواجب بذاته لوجوده الذى هو عين ذاته سببا تاما لوجود جميع الوجودات على
الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته بما هى معلولة
على النحو الذى حصلت منه اى بحسب كونها موجودة لا بمجرد ماهياتها من حيث هى مع
قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود منها ليست
صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة فى الخارج

فى الخارج ليست الا بنفس حصولها الخارجية لا بحصول ماهياتها فى ذات العالم سواء كان
واجبا او عقلا او نفسا ملكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها بانفسها وبوجودها الذى
به وجدت لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة
والمادية على الوجه الجزئى الثالث انه يلزم على تقدير كون علمه بالارتسام صدور الكثرة
من الواحد الحقيقى بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا كان صدوره عن المبدأ الاول
لا بشروطا بسبق صورته كما يقتضيه قاعدتهم هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة
لحصول اللازم المباين لحصول صورة اخرى هى صورة المعلول الثانى فيلزم ان يكون
الواحد الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة بفعل فعلين مختلفين لا يقال لعل ذاته
من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا
نقول فمع هذا الفسخ قاعدتهم من ان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا
التقدير وجود المعلول الاول وعلمه به فى درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد
وما هذا الا ابطال الصورى فى ذاته ثم الا كون علمه بكل شئ سببا لوجود ذلك الشئ
فى الاعيان على سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول موجبا لوجوده
فبطل اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته ثم علة لذات المعلول الاول وعقله لذاته علة
لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرين يلزم التركب فى ذاته وان كانت
شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له
شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار
يوجب وحدة المعلول كذلك فمع وحدة العلة كذلك كيف يكون لها معلولان متغايران
تغايرا يوجب مباينة احدهما من علته واستقلاله فى الوجود ومغايرته الثانى لها و
حلوله فيها كما حققه محقق الطوسى فى شرح الاشارات والعجب مع تفطنه لهذا الامر
المتين والقاعدة القوية كيف لم يتم اعطائى الكشف فى جميع الاشياء الصادرة عنه
بذواتها بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه

وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط علمه تعالى بالماديات وهو غير مرضي بل الحق الطراد
الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة
سواء كانت ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت الصور الخيالية والحسية وادراكاتها
الخيالية والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة بحدذه فلا يعزب عنه شيء من الاشياء
لا باعتبار الشهود العيني ولا باعتبار الوجود العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال تعالى ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت
يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور المتقدسة عن الزمان والآن
وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى غير صحيح قلنا
هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى البعض متغيرة لكنها بالنسبة
الى العوالي والشوامخ العقلية والى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة في
الحضور كما وقعت اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء
الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى معتذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا
في الذات ولا في العلم الكمالي الذاتي بل التغير انما يكون بالنسب والاوصاف
الاعتبارية وشبه ذلك بمن اطلع على ما في كتاب دفعة ثم التفت اليه صفحة
بعد صفحة وسطرا بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات
هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه في هذا
الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات في ذاته
قول فاسد ومعتقد ردي ورأي سخيف يجسر في حق المبدأ الاعلى عز كبرياؤه
عن ذلك وتعالى علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا يأتيه
الباطل من بين يديه ومن خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدأ
والمعاد ولعمري ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول

الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متبريا عن المناقضات ومتنزها عن المؤاخذات
في اعلى طبقات القوى الفكرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية فلقد زل من اهتدى الى سبيلها
ولم تزل قدمه فيه وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وبراعته في
العلوم وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء كيف زل قدمه وضل عقله حتى رضي لنفسه بتجويز
ارتسام الحقائق في ذاته تعالى وتسويغ كون مبدعاته واوائل مفطوراته امورا ثابتة
ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والتقدم في الوجود
يجب ان يكون في باب النورية والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا
من معلولها وما يأخر عنها في الوجود والاتصاف وان طريقة شيخ الاشراق وتباعه
الى اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم في باب العلم كارتسام الصور الذي
قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل الذي قال به افلاطون الالهي والعقل
المعقول الذي ذهب به فرفوريوس ومتابعوه من المشائين وثبوت المعدومات
سواء نسب الى الخارج كما زعمه المعتزلة او الى الذهن كما زعمه بعض المشايخ الصوفية
مثل الشيخ العارف محي الدين العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي على
ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتأخرين وتلك الطريقة ابين اثبات
علمه تعالى على قاعدة الاشراق بناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه
بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية
او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المدبرات
العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية
والحسية فعلمه تعالى محض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء
عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد
وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته لنفس
نفس قدرته فان النور فياض لذاته فيعتبر ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان
وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فلا اضافة الفعالية الا جميع الاشياء فقط بها

يصحح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق فهذا مذهبه في علمه تعالى
وبيانه على ما جرى بينه وبين امام الشائين في الحكومة الملكوتية اما بيانه بان يرجع الانسان
اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه والآلة ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته وبالاشياء
الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدا الاعلى ليس بالصورة ثم بل بمثل هذه
الحضورية والاشراق الظهوري اذ قد تحقق ان النفس غير غايبة عن ذاتها وادراكها
لذاتها لا يزيد على ذاتها والا لم يشترط ذاتها بانا اذ لكل صورة زايدة عليها وان كانت
قائمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل
صورة ذهنية ولو تخصصت بمجموع كليات فهي لا يمنع لذاتها الكلية والمطابقة لكثيرة
ثم ان ادراك النفس لبدنها وقواها وخيالها انما يكون بنفس الاشياء لا بصور زائدة
عليها مرتسمة في النفس لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن
كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقوتها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه
ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل
الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات
وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى انشاء هذه ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها
في نفسها هو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان
لم يجد اثارها فاذا لم يكن للوهم الذي هو رئيس ساير القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه
وادراك القوى الباطنة فكيف حال ساير المدارك الجزئية فالمدرك للقوى الخادمة والجزئيات
المرسومة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور
لا بصور اخرى وذلك لاستقلالها وتجردها ولكونها من عالم الامر وافق التاثير وتسلطها
على البدن وقواه لكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كانت النفس اشد تجردا واقوى
سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور الصور
الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد
الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياج الى قبول صورة والانفعال عنها فالقبول

فالقبول جهة النقص والقهر جهة الشرف ولكن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء
كالسماء والكوكب وغيرهما لان ذواتها غايبة عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها حتى
لو كانت هي حاضرة لنا كحضور آلاتنا لما احتجنا الى صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان
النفس غير غايبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها
الجزئي مختف عليها لكونها نور الذات قاهرا عليها فالوجود الحق الممتد الواجب
اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة وله اضافة
اشراقية الى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلا جرم
يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما فيها وما يتمثل لها لمجرد الاضافة
المبداية والاحاطة الشهودية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء
الاشياء غير زايد على ذواتها والعقول القادسة والزوات الجرمية سواسية
الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا فان
ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو مجرد اضافة ظهور
الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليست بانطباع اشباه المقادير في الجليدية
ولا بخروج الشعاع فيها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار مجرد مقابلة
المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافة تم لكل
ظاهر الابصار والادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها
لا يوجب تغيرا في ذاته كما قال لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في
الارض فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكياء وثاقتها
وعظم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى الامور المقربة
من المكاشفات والرياضيات كما سلكه ووصل اليه ولعله ان قرر الشيخ هذه المسئلة
العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا اذ
لم يحصل منه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كنا ادركناه وان حصل فينا
شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك

انما يجرى فى العلم الارتسامى واما العلم الحضورى الشهودى فاذا حصل شيا فلا بد من حصول
شئ لم يكن حاصلا فى شئ ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة
الواجبة حصولها فى العلم الصورية وتقسيم العلم فى اوايل المنطق الى التصور والتصديق
انما هو فى العلوم التى هى غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التى يكفى
فى العلم بها مجرد الاشراق الحضورى فانها ليست من التصورات والتصديقات فى
شئ والمشاؤن وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يطلعوا لهذه
القاعدة العظيمة تريهم كالمبهوتين فى علم الله به فمنهم من نفاه ومن ضلالا بعيدا او
خسر خسرانا مبينا ومنهم من جعله صورة معقولة قائمة بذاتها ومنهم من قال باتحاد الواجب
بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده بالصورة تراه فى
كتاب الشفاء متحيرا فى ذلك فتارة يقول صور جميع الوجودات التى بها علم الواجب
الوجود لا يجوز ان يكون فى ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها فى بعض
الموجودات وتارة يقول فيكون فى صقع من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع
الذى فيه صورة جميع الوجودات وتارة يترنم الى هذه الصورة فى ذات الواجب
الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة فى حقيقته ولما تفطن الشارح
لكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسى ان اثبات الصور فى ذات الله قول
فاسد ومذهب باطل ناقضه وحاول طريقة اخرى تصحيح مسئلة العلم مع معاهدته نفسه
على ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تاملت طريقته تاملا شافيا وجدتها ماخوذة
من طريقة الشيخ الاشراقى الذى يقول بعصمتها لمن سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية
لكن بقى لها هذه يجب علوم المجردات بالاشياء كحصول صور الاشياء فيها ثم تحصل الصور
المرتسمة فى الجواهر العقلية شاملة لعلم الله بالاشخاص المادية والحوادث الكونية وهو غير
جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة
النورية عرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات السابقة التى دونها
بالاضافة الاشراقية من دون احتياج الى ان يكون صورة واثر على ما قررناه ثم

ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضورى
فيدرك الامور المادية بالاشراق الحضورى من غير ان يدركها بالصور الحاصلة فى المبادى
المفارقة بل ارتسام صور الموجودات الكلية فى العقول الفعالة والنفوس العالية
باطل عنده واستدل عليه فى كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات
بصورها تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالى عن السافل او مما فوقها بان
يكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة من صور عارضة لبعض اخر فينتهى الى ان يكون الصور
المتكثرة حاصلة فى ذات الحق فيتكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام
العجيب الواقع فى هذا العالم المقتضى للعلم السابق كيف يصدر عن المبادى مع عدم
انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء وقد بطل ضابط القول
بالبخت والاتفاق قلت وقوعها على رأيه بسبب جودة الترتيب والنظام الواقع
بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده كثرة
وافرة غير محصورة فى عدد معدود دون عشرة فى تكثر الانواع الجسمانية فان هذه
الاجسام وهيئاتها اللازمة ونسبتها الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب النورية وهيئاتها
ونسبتها المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ الاله اصلح المسالك فى كيفية علم الواجب
الحق ولعل طريقة العلامة الطوسى فى الوثاقة لكنها غير تامة وهى تتم بادنى نظر
كما عرفناه فان قلت على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء
فعليا ولا يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت للعلم الفعلى عندهم
صورتان اوليها ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض وبعده ما عليه تقدما ذاتيا كما
اذا اراد بناء بناء بيت فتصور اولا صورته تصورا احدثها او لا صورة ذلك البيت
فى ذهنه ثم اوجد مثلها فى الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون العالم من حيث
هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا
كما ان العالم فى الصورة الاولى لعلم الصور الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة
اخرى بل بنفس حصولها عنه فى ذهنه بنفس معلوميتها له كذلك العالم فى الصورة الثانية يعلم العينى

الخارجي بالكلية وعلمه بالصور الخارجية بنفس الكلية لها فالعلم بالصورة هناك حصولي بالعين
هنا حضوري الكل انما علم فيه والمعلوم معلوم والعلم بالعين في الصورة الاولى فيه ايضا
لكن المعلوم معلوم بالعرض فعلى الشق الاول الفاعل بعيد عنه فعله عن ذاته مع علم
زايد على ذاته وفي هذا الشق بعيد عنه فعله عن نفس ذاته العاقلة بما هو ذات كالة فا
المبدا الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال ايجاده علمه لانه تعالى علمه فاوجده حتى
تكرر التعقلات الموجب للتسلسل في الارتسامات او في الوجودات ولانه تعالى اوجد
معلوله يلزم ان يكون علم الفعل باستفادة من المعلوم بل اوجده حالكونه اي نفس وجوده
نفس معقوليته فالايجاد والمبدا الاعلى له عين العلم به وكذلك حكم التوالي من الممكنات
الى اخر الوجود فعلمه تعالى بالاشياء حضوري فيه ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان
اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعور بالشيء المقتضى فهو ارادة وان كان بلا شعور
فهو سبب طبعي ولا فرق بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور
بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنته للشعور والعلم للفعل الناشي من نفس ذات العالم
كاف في كونه اراديا وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق
الزماني على ما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجريد عن
المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمانية معقولات بانفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت
ذلك انما يكون في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط
قهري وعدم احتجاب فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية الاشراقية
كما سبق وان هذا اشير اليه في كلام بعضهم ان الشيء المادي والزماني بالنسبة الى
مباديها غير مادي ولا زماني بمعنى ارتفاع اثر المادة واثر الزمان عنه وهو الحق
والبينة فقد علم تمام ما ذكرناه في طريقة الاشراق انما اسند الاقوال المذكورة في
علم الاول تعالى وانها قصور من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها
وظهوراتها لم يكن له في مرتبة ذاته علم لشيء من الاشياء بل يكون عالما بالاشياء بمجرد
اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقة في كيفية علمه تعالى فانها تام في

تام في باب القوة والاتقان بل لعمري انه من العجائب التي لم ترشفها اعين الانام ولم تنظر بها
اسماع اولي العقول والافهام وهو مما اتاني ربي الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر
عن قابل مستحقه فان الفيض عام والجود تام هذا فلنرجع الى ما نحن فيه ونقول بعد ذلك
ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء بنفس ذاته كانه اشارة الى ما زعمه اكثر المتاخرين بان
علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها
صادرة عنه وهو مبداها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر للشجرة
فبهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء مجملة واورد عليه ان العلة لما كانت
ذاته مباينة لذات المعلول فكيف يكون مشتملة عليها محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس
العلم بالآخر فنفس العلم بالمعلول ترتب على العلم بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر
كيف وليس فيها الشجر الا بالقوة والقوة في حقه تعالى منتفية ومن اعتقد ان علمه تعالى بالاشياء
منحصر في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها بحقيقته عنه تعالى لان ذاته مباينة
لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بذواتها بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون
احد الامرين المتباينين علما بالآخر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما
لا يخفى على العارف بكيفية العلم بالوجه على بديهة الوجه ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان
في الذات والوجود فكيف يكون ذاته علما بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يكون
احدهما الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف في ان يكون
نفس ذاته بعينه علما بمعلوله بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية
فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته
عقل بوجه الموجودات لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن
وجوده هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه فاعلم فصل في ان الواجب لذاته علم بالجزئيات
على وجه كلي وقد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند الشيخ بالصور القائمة بذاته كما هو مذهب مطلب
طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وعلمت ايضا ان كل صورة عقلية
ولو تخصصت بالف تخصص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق انما الاحساس

اذ العلم الحضوري وقد علمت مرارا من مسفوراتنا ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود
لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات
الفاسدة ولا الابداعيات الا بصورها الذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار
وجوداتها العينية ونفي هذا الشهود في غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية
والجزئية فايضة عنه تعالى وهو مبدأ لها كل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا
وفيضانها عنه لا ينفك عن الكشف فهذا لديه كما سنذكره فمن قال ان الواجب تعالى لا يعلم
الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم فانه
ما نفى عنه تعالى العلم بامر من الامور بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري
والشهودي وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تعالى بانه
السميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن لا يمكن تاويله بالعلم بالمبصرات
والمسموعات كما فعله جمع من اهل الكلام وتقرير كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه
الكلي هو انك بعد ما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان يكون
مدركة للواجب تعالى وان ما يمكن له تعالى بالامكان العام يجب حصوله له والا لكان له حالة العام
منتظرة وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة موجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى
لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلها كلياتها وجزئياتها على ترتيبها وسببا لاسبابها وهو يعلم
ذاته ولانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته سببيتها فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة
وجب ان يعلم من العلة ما يلزم منها لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب ان
يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا عندهم بالصور
الحاصلة والصورة الحاصلة عن الشيء اما ان يستفاد من وجود ذلك الشيء او يستفاد وجود
ذلك الشيء منها او لا هذا ولا ذاك والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات
متغيرة واذا كان علمه تعالى مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما اشار
اليه بقوله لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة
وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها موجودة وكونها

وكونها معدومة صورة عقلية على حدة وواحدة من الصورتين لا تبقى مع الثانية لانا
اذا اعتقدنا انها موجودة زال عنا اعتقاد كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود
متغير الذات منفعلا عن غيره هذا خلف لما عرفت انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيا
والثالث ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء عند القائلين بهذه
الصور فيتعين ان يكون علمه بالاشياء نفس وجودات الاشياء فيكون ايضا القسم الثالث
دون غيره فيتعين الثاني وهو ان يكون علمه تعالى بها سابقا على
وجودها على وجه ثابت مستمر لا تغير فيه لتغيرها اصلا وان تغير المعلوم وبهذا الوجه ايضا
علمه يكون كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي قال
الشارح الجديد ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم
العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا
انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهي هذا الا تناقض
فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب بغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها
ايضا وقد انتبه ذا الدافعه لا تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو
دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها و
ذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية اقول ما ذكره افتراء عليهم وقع عن جماعة من
المتاخرين كصاحب احياء العلوم وغيره وبناء ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء
ان الباري تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له بطبايعها الكلية
لا بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان الصور الماهية لا يمنع فرض الشركة
الا بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وهو امر جزئي له ماهية كلية له فما
لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات على
الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص واما للاشتباه الواقع منهم بين
العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير لزم ان يكون المعلوم به ايضا كليا
غير متغير فيستلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن

العلم بكلي والواجب اذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون
له علم بالمشخصات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراءات خالية
اما عن الاول فلو ظاهر من اقوالهم صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل
والاسهاب فلنقتصر على قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية
ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية اليه وهو يعرف
كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة
واما عن الثاني فلان مناط الجزئية والكلية عندهم نحو الادراك لا التفاوت في المدرك
فما ينشأ من اختلاف نحوين من الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه
فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليا
سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة
ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما ان كثيرا من الصفات في حق غيره كمال في
حقه نقص لتعاليه عن صفات الماديات من حيث ماديتها كذلك الاحساس والتخييل
نقص في حقه فهم ينفون عنه الاحساس والتخييل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات
فلا يتجه تكفيرهم بهذا العذر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين
واما عن الثالث فان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس
لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية
الشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصيته لانا نقول العالم به بخصوصه يعلمه مع
وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون محسوسا لذلك العالم اذ يكفي للعلم بتشخصه
العلم بمحسوسيته لشيء آخر وان لم يكن محسوسا لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث
انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء
والتخصيص في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بجحدهم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي
بان يكون متلبسا على الوجه الجزئي فيه العلم ولا المعلوم وان كان رأيهم سخيفا
كما بينا ثم ان الله اراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي فاورد مثالا فقال كما

كما تعلم انت بالقوانين النجومية والاحكام الهيئية الكسوف الجزئي بعينه بان
تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كذا
ول لحد اسماليا اي واقعا في جانب الشمال من قرص الشمس بصفة كذا لكونه ناقصا
ووقوعه في عقدة الراس وهكذا الى جميع العوارض حتى انه واقع في ساعة كذا
من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم ووقوعه في ساعة
من يوم كذا من شهر كذا من سنة من التاريخ الهجري او اليزدجردي الذي مبدؤه بعينه
هي مع صفة كذا او كذا او جلوس ملك الفرس بصفة كذا او كذا فانك اذا علمت الكسوف
الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على الوجه الكلي كما قال
فلك ما علمته اي هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين لانك علمته
بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضموم بعضها الى البعض وان كان
منحصرا في واحد لكن بمجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية او اشراق حضوري
او التخييل الذي هو ايضا مشاهدة في الباطن لم يكف في كون الشيء ممتنع الصدق
على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف بوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت
ما لم ينضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والى
الانقضاء بل هو ثابت قبله وبعده متعال عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واجزائه ا
الماضية والمستقبلة متعلق بها في درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل
لبعض الاشخاص من البشرية بعدم ما لم يكن فيكون زمانيا لاحاطة الزمان بجده وثقتا زمانية
لبعض افراده المنقضية بل متعلق بالمادة لا يناسب تعاليه عن الزمان بحسب ذاته ولا لم
يكن كما صدق في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لما علمت من تعليم الاضافة الاشراقية له تعالى
بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخيل
والعلم العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء ليس الا بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى بها على
الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو الذي يسمى قبل الكثرة فان لم يعلم الجزئيات الا
درجة كلي مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم في كيفية علمه بالجزئيات

وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **فصل في ان الواجب**
الوجود مريد للاشياء وجواد وفي هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته للاشياء
اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من غوامض الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه
ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم كاوساخ الدهرية
والطبيعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيها من دقائق الحكمة و
بدائع الفطرة ليس بارادته تعالى وكلمته بل بطبايعها ولا جهات ومن القول بالاتفاق
المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري و
اتباعه من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع ترجيح م
حكمي وكذا ما زعمته طايفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والوصف الزايد
على ذاته ظنا منهم انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل
قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزايدة على ذاته يكون كالانسان
مضطرا في صورة مختار ومحكوما عليه في صورة حاكم لان الباعث للشي على شي يستخدم
ومستبعد له في تحصيله ومن الذي يستخدم المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المسجود فجميع
هذه الظنون الفاسدة انما نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذه النمط
الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس من القصد والطبيعة وعن نسبة زائدة
في مرتبة رفيعة وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام في مبحث الغاية لو تفطنت لكفاك عن
التورط في هذه المزالق مع التدبر اللائق والتامل الصادق وما يناسب هذا الموضع
ان الارادة قد يكون شوقا متاكدا الحاصل عقيب داع هو تصور الشي الملايم تصورا
ظنيا او تخييليا او عليا موجبا لانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض الاجسام كالعضلات
الالية والاعضاء والادوية المخلوقة بامر مبدع الاشياء لاجل طاعة بعضها هو الاقرب
في الوجود الى المحكومة الاعلى لحصول ذلك الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون شوقا تاما
غير مسبوق بتصور الشي بل مقارنا له ومن هذا القبيل الخدمة تدابير النفس للبدن كما مر
وقد لا يكون شوقا بل عشقا ناشيا عن عشق الذات المدركة بنفسها او عن ادراكاتها المتعلقة

المتعلقة بها فان الشوق انما يكون لفقد ما هو الخط بالذات للفاعل فلا يوجد للمجردات العقلية
فارادتها خالية عن الشوق فالواجب لتعاليه عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية
يكون علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجلال والكبرياء والجمال عين ذاته وعين ابتهاجه
بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بشي ابتهج بجميع ما يصدر عن ذات الشي من حيث
كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث
الغاية ان كل ما كانت فاعليته لشي على السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشي فاذن كما
ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين
فكذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدا
لها وعين ذواتها بالعرض اي من كونها ناشية عن محبة الذات فارادته للاشياء الكاينة الخيرية
اي مرضية لها عنده هذه المطابقة هي كون ذاته تعالى يجب ان يفيض عنه صور الاشياء معقولة
له ثم هذه مرضيا بها عنده على نظام هو اتم النظامات الممكنة خيرا وكما لا على ان يتبع
صور الاشياء اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعند
رؤساء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير الفعلي لصور زايدة على ذاته يكون
عين تلك الصور اذ هي عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان تلك الصور المتقررة في
ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين علمه عندهم ذاته وعين علمه بذاته فيلزم على تقدير ارادته
للفيض عين ذاته لانه عين علمه بذاته وعين محبته لذاته المستلزمة لمحبة ما سواه كما عرفت
على ان لعلمه مراتب لكل ارادته ولنفس وجود الاشياء الخارجية كما انا نفس علمه
بها فهي نفس رضاه لها والى ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عنده
المبداء الاعلى وهو اي ذلك المعلوم خير وغير مناف لماهيته فايض عنه لان من ذات
المبداء المقتضي لفيضانه فذلك مرضي له وهذا هو الارادة في حقه كما علمت اما بان ان
كل ما هو معلوم له يكون خيرا فلان معلولاته متعقبة تكون خيرات لان الواجب تعالى
في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف ما يمكن ان يوجد من شيء
فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يفيض الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض

وجود الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في كتب صاحب الاشراق
الم تر يا عارف كيف ابدا اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتحققة
عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها عن مبدع الكل
على وجه لا يعتريها النقص ولا قصور في ذواتها ولا اعياء ولا فتور في حركاتها عاشقة لاضواء
العوالم العقلية متشبهة ولها ايضا من كل صفة للهيولانية فيما يدخل اثر افضلها وافضلها فمن
الاشكال افضلها وهي الكرية ومن الحركات افضلها وهي الدورية الموجبة للحيوة والنطق
كما علمت ومن الكيفيات المرتبة افضلها وهي الضياء والنورية وشاركت السابقين الاولين
من الملائكة المقربين في انها اعطيت افضل ما يجوهرت وتنورت به في اول امرها
ومبدء فطرتها وكذلك اعطيت هيئاتها واشكالها والكيفيات المرتبة التي تخصها والكمالات
الممكنة في حقها الا في النسب مع حفظ نوعها ايضا فانها لم يمكن لها في اول الفطرة ان
تعطي الشيء الذي يتحرك اليه وهي امر غريب في الاجسام واخسها لان النسبة العدمية الاعراض
عن جوهر الشيء واحسنها فالاجرام السماوية بحقيقتها النفيق في احسن الاشياء التي من شانها
ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها عن الوضع ممتنع والا لكانت
عقلا لا جسما وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا محالة يحصل جزء فجزء الا ما شا والله تعالى
ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية الانتظام لان نظامها
متعلق بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل نظام ما في العقل والامر
لما علمت ان الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما ظن اليه ذيمقراطيس
ولا على طريقة الجزاف كما توهمه الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة كارادتنا المحوجة الى
دواع خارجة عن ذواتها كما رغمه المعتزلة ولا الحب الطبيعية التي لا شعور لها بذاتها فضلا عن
شعورها بما يصدر عنها كما ذهب اليه سائر الدهرية والملاحدة والى صدران النظام المعقول
الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال
برائه المبدا الاعلى عن النقص والشين فهذا النظام الذي علا وفقه يجب ان يكون
اتم النظامات الممكنة واكملها اقول ومن البراهين التي سنحت لنا في هذا الباب انه

انه قد تبين وتحقق في كتب الحكمة كتحصيل بهمنيار وكتاب اخوان الصفا فطبق ما اثبت اليه
طايفة من متالهي الحكماء ومحققي الصوفية ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام
الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه
واحدا بالشخص فلا يجوز ان يتصور نظام آخر بدل هذا النظام الموجود سواء كان
فوقه شرفا وكمالا او في مرتبة في الشرف والخيرية لان ذلك المفروض لا يخلو اما ان
ان يكون مندرجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او لا وكل من الشقين
ممتنع فتصور نظام آخر شبيه بالمحال اما الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان يكون جوهرا او
الاعراض مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود واعراضه اما العقول والنفوس الكلية
وهيوليات الافلاك والهيولى المشتركة فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة
واحدة من الجهات الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بما لا يغيرها بالذات
بلا شركة من القابل والاستعداد واعراضه المفارقة فلا محالة لا يمكن غيره فكل ما وقع
من تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع آخر بدله في تلك
النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من مراتب من الانواع الا ما هو الواقع فيه
لا غير واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة
للجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع البسيطة يكون جنسا لها وفصلها واحدا كالكان
كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلا خفاء في ان تنوعاتها من الصور بما صدرت من
المبادي بحسب بعض جهاتها اللازمة اما مطلقة او بشرط من الصور السوابق اللاحقة
الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر
متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف
الاعراض ولو في جانب الشطوين بطلت القول مع التفصيل في عدم امكان نوع من
الاعراض خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها ولكن فيما ذكرناه
كفاية للمستبصرين وكذلك حكم انواع المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها
النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة لم توقع ا

مع النوع الاتم في عالم التركيب منزلة النوع الانقص بكمال العالم بدخله فيما هو اعلى منها وهذا
المعنى معلوم بالوجدان في مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد جعلت
في المواليد جوهرا وعقلا مستفادا هو افضل ما في الخليقة وخليفة الله في ارضه كما ان
العقل الاول خليفة في سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم
التكوين فاذا لم يكن تحقق جواهر ولا اعراض مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو
فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم بحسب الماهية ومخالفا له في امور عرضية
فقد بطل ان يكون مخالفا له في النوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون التعدد مع
نظام اخر متحد الماهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم بجميع اجزائه
اذا كان وحده نوعيا غير مسبوق باستعداد مادة وتهيؤ قابل اذ لا مادة خارجة
عن هذا العالم ليكون مستعد القبول وجوده باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك
يكون نوعه منحصرا في شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى قسمة فكيف الحركة مستقيمة
وجهات الحركات محددة بمحيط الاجسام وايضا لا بد في حدوث الاستعدادات
من حركة جسم متحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركته التكثرة بذاتها لان
ما بينهما ماهية التجدد والانقضاء واللحوق موجبا لتكثر اشخاص نوع واحد باللواحق الطارئة
لامر خارج اذ النوع ولوازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر لافراده اذا كان كذلك
فلا يسع وجود اجسام كثيرة محددة للجهات فالعالم واحد وفيه واحدة مع ما يتعلق
به تاثيرا وتدبيرا وعلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا بزمان يكون
صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع والمبدعات نوعها منحصر
في شخصها وقد بينا سابقا ان التركيب لبعض اجزائه في حدود تعريفها لا ينافي صدورها
عن المبدع الاحدي الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب
بلا جهة اخرى وحيثية اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان التشخص بذات
الباري تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو راي اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما
سمعت منا لا ينافي ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته

تجلياته وشئوناته ومن انوار عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة الغائية في وجوده
هي ذات المبدا الاعلى وعلة بدوه اي بعينها علة تامة وكل ما هو غاية اجل الاشياء
فهو في غاية الشرف المتصور في حقه فهذا بيان ان ما صدر عنه تعالى صدر بحيث لا يتصور
كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير منافية لذات المبدا تعالى فلانها معلولة
له تعالى اما بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علته
بل يلائمه ويوافقه وايضا لا يكون في الوجود امر جزافي واتفاقي كما علمت بل كله
عن امر فطري سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى السفل او قسريا كحركته الى فوق او
اراديا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان او كل ما يحدث فيجب عنه بسبب وينتهي في
سلسلة الاسباب الى المبدا الواحد وبسببه يجب عنه الاشياء ويتشعب عنه الامور
على ترتيب علمه بها فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه فالحركات المتنافرة
الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع
الاسباب المؤدية اليها وكذا النغمات الغير المؤتلفة والاشياء الغير الموزونة
بالقياس الى البعض السابق مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع
على خلقة الانسان طبيعي في جملة العالم وكذا الحمى عرض وان كان امرا اتفاقيا فهو
بالقياس الى الكل طبيعي وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل
شيء باسبابه وعلله مال ان يخرج من هذه العادة المطلقة ... وترتقي الى عالم
الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدا الاول حق معرفته ثم ما يليه
من الملائكة العالية باذن ربها ثم ما يباشره تحريكا وتدبيرا من الاجرام الفلكية مع لوازم
حركاتها واثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والممتزجات التي توجبها الحركات وما
يترتب عليها من الكائنات لرايت جميع الاشياء حسنا عندك ملائما لديك وعرفت
هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الان بالبرهان المطلب الثالث في بيان جوده وعمومه
بانه افادة ما ينبغي افادته لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وهذا التعريف مشتمل على التقييد
بالتنبيهين ويمكن الاختصار على القول المعروف افادة ما ينبغي لا لعوض الا ان من اخذ

لم لا يمتنع لم يكن افادة هذه افادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض شامل للعوض عينا
كان او غيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدأ تعالى فان غيره تعالى انما يفعل الخير لغرض من
الاغراض العايدة اليه سواء كان ثوابا في الاخرة او كان خلاصا من العقاب او مدحا او
تخلصا من مذمة او استكمالا لنفسه وتشبيها بالعالي او ازالة لحجبة ما هو في معرض الزوال
او الراحة عن الالم الذي يلحقه رقة القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبدأ تعالى فيفيض
الخير بارادته على الممكنات بحسب القبول من احد من غير تمنن ولا عوض اصلا كما قال ما اجود
فنقول الواجب لذاته انما يفعل لغرض وشوق الى الكمال او يفعل لانه اي فعله يكون نظام
الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي من الوجه الاحسن لا لغرض وشوق الى الكمال
يحصل له بالايجاد والافادة والاول محال لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر
فلو كان فعله لحصول كمال منتظر له لزم ان يكون له حالة منتظرة هف والقسم الثاني حق وهو
انه يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد اللايق بعلو
عرضه من فيض الخير اذ يعود الى غيره وهو الجمال بل يستحق الا مطلوبه قلنا ذلك الامر لو
لم يكن وجوده اولى عنده من عدمه لم يكن سعيه لفاعليه ومرجحا لفعله واذا كان
كان ذلك مطلوبه مدخلا في تتميم كمال اليه لا يتحقق الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان
الداعي له الى افاضة الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجوده الخير ومصالح الغير الذي هو عين
ذاته وعين ارادته الخيرات واما النقايص والشرور الواقعة في ضرب من الممكنات
وعدم وصولها الى الكمالات المتصورة في حقها فمن القصور قابلياتها ونقص استعداداتها
لا من كل الفاعل الحق تعالى عن ذلك وقصور القابلية ينتهي الى الاثر الى لوازم الماهيات الامكانية
ومنبعها الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل
في جميع افاعيله ولا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات والعاهات
الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعدم المادة عن قبول النظم التام وتحقيق ذلك
ان اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين احدهما عدم محض كالموت والفقر
والجهل البسيط واشباهها فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس كذلك

ذلك العدم بازاء الوجود الذي هو مقتضى طبايع الشيء ولا ما يمكن حصوله من الكمالات
والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذاتي وكقصور كل من
العقول الفعالة عن وجوه سابقه وسابقه وقصور النفوس عن رتبة العقول وكذا
الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير الذي يقابله منحصر في الواجب اذ له
الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من الهيئات المعروضة للوجود
لا يخلو من شرية ما وظلمة ما مع تفاوت امكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم في البعد
عن ينبوع الوجود ومطلق نور الخير والجود فهذه الشر منبعه الامكان الذاتي وان
كان مختفيا تحت سطوع صبح الازل مستورا في ضوء كبريائه الاول والثاني ما يكون
عدم مقتضى الشيء او ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها ولا يتصور هذا في غير
الماديات فالابداعيات حيث يكون وجودها بنفس الكل ما يتصور في حقها لا يكون
لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت
امكاناتها الاستعدادية بحسب اتباعها في التعلق بالهيولى فهذه الشر منبعه الهيولى ومنبع
الهيولى هو الامكان لانها صدرت من المبادي لاجل جهة الامكان فيها فمنبع الشر مطلقا
هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء عن الوصول
الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال للوجود كالبرد المفسد للثمار والحجر المعرض لها
والسطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة من وصولها الى
كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب واشباهها والافعال
الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك
من الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها تتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند
الحكماء مع المعنى الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما
عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا
يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل والا لما وجد اذ الشيء لا يقتضي لذاته
عدمه او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها مقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى

كان الشر وكذا العدم لا نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا للغير اما لانه لعدم ذلك
الغير او لانه لعدم بعض كمالاته فانه لو لم يكن سببا لعدم شيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده
فليس بشر لذلك الشيء للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فلا يكون
شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه سببا لعدم شيء او لعدم بعض كمالاته فليس الشر الا عدم
ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي فالعدم بما هو في ذاته من الكمالات النفسانية
او الجسمانية كالظلم وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها
في تسخير قواها وكسرها لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام وكذا ا
الاحراق كمال للنار وشريته بالنسبة الى من يفقد به سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات
او عدم كمال لذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه
عدم شر محض فقد ظهرت بما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء ادعوها بالقياس بل
اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والتمثيل تارة اخرى الى اغماض رتبة وما ذكروه
من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي
هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل
بل قد يلحق الماهيات لا من ذاتها فلا محالة لا بد له من علة وسبب فكلامنا ليس في الشق ا
الاول الذي لا لمية له اذ من العلوم ان ليس للماهيات في كونها كذلك ولا في حاجتها الى
علة لوجودها سبب ولا يتصور الحكم عن الواجب بذاته ولا تفاوت مراتب هذا الافتقار
في الماهيات علة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في حدودها وذواتها لا لامر خارج
عنها كيف ولو كان النقص في جميعها شيئا واحدا لكانت الماهيات ماهية واحدة بل
الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل
بالفلسفة مثلا للانسان فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه فقد
لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا
الاستحقاق والاشتياق الذي لا صلاح في ان يعم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء
على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره

من شره واما ما يكون شرا محضا او يستوي الشرية او غالب على الطرفين فمما لا وجود
له اصلا من ان ذلك ممتنع فيه الاستثناء ومبدأ الوجود والواجب الوجود بالذات الذي
هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمته كفرة المجوس ولا واحد من القسمين المذكورين
اولا من افراد الخير لان ترك احدهما شر محض وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما
عن الواجب بالذات بعض الخيرات مثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ
هما بريئان من الشرور والآفات والعاهات لان في سنخ التضاد ومثال القسم الاخر عالم
العناصر الموجب للشرور مع الوجه النادر ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد اهماله
والا لزم ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك ايضا انما يكون لاجل
النفع في الاشياء اذ لو لم يكن لم يلبس سربال الوجود وفقد رداء الجود وبقي في كتم العدم
عوالم كثيرة ونفايس جمة غفيرة فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضى بالذات
كيف لو لم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد فمن اين يحصل الفعل والانفعال و
الكسر والانكسار وحتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية
من الاستعداد ويقبل العقل المستفاد الذي يضاهي ملكوت الاعلى في الشرف والكمال و
الاحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والآفات
لازمة في الطبايع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات دون ا
الالتفات اليها من المبادي العالية والمفارقات وجود كل من الجزئيات منوطة بسلسلة
من الاسباب يلزم من عدمه عدمها وهو عظيم خلل في نظام الخير فان وجد نوع لبعض
الاشخاص نوع اخر فانما بعده شرا من نظن ان العالم الاعلى وعظيم الامور ما خلق
الا لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعالي في السافل ولا التفات له
اليه فقد تقدم هولاء للجنة ولا ابالي وهولاء للنار ولا ابالي وليس ان الباري يشتغل ا
الذات كما توهمته الاشعرية بايجاد القبائح والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين في
افعالهم وعقايدهم وابقاء الدول الجائرة ونشر السياسات الدموية واهمال ا
الاطفال من حضانة ترضعهم بالهداية واذلال العلماء ورفعة حال الجهال الى غير ذلك من

الوقايع وقال عز من قائل وما ربك بظلام للعبيد بل الكل توابع لقضائه وقدره و
لوازم سعاداته لحركات كلية لاعراض علوية مقدرة بهيأتها وارتسامها في عالم الامر كما قال
الله تعالى وكل شيء عنده بمقدار وكل شيء عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم على ان جميع
الاسباب الشرانما توجد بكثرة الغمر في بعض جوانب الارض التي هي حقيرة بالنسبة
الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس المطموسة تحت اشعة العقول الاثيرة في
قبضة الرحمن ولا نسبة لها الى احباب الكبرياء الباهرة برهانه على الغنى ثم ان اصابة الشر
في هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات والانواع محفوظة واما
بالقياس الى النظام الكلي فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل وجميع
ما وقع طبيع بالقياس اليه والطبيع للشيء لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان
الساطع ان كل ما يقتضيه حكمة الله وقبضه كان حسنا وخيرا ومن ظن انه شر كان لخلل
في عقله وقصور في نفسه فلا شر في النظر الا هو خير في حجاب فمن لا يعلمها الا اشبهها
وسوجدها فان تصور ذرة الشرفي بحر شعشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيدها بها وجمالا و
ضياء وكما لا كالشامة السوداء على الصورة الكبيرة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة و
اشراقا وصباحة فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير الافعال وتصوير الاشكال والامثال
وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال ثم بعد ان يذهب على بعض الاوهام العامية
ان الفاعل للكل اذا كان مختارا فله ان يختار ما شاء من الخيرات والشرور فلا يمتنع
عليه شيء فهذه الايجاب ساقط على هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى
ارفع من هذا النمط الذي يتصوره ولا يمكن ان يكون ارادته تعالى مشابهة الى
الشيء ومقابلة بلا داع وعلة انما كان ذلك راي جماعة قصرت افهامهم عن درك
حقايق الاشياء وكيفية ارتباطها بالمبدا الا على جل كبرياؤه فارتكبوا التزام المحالات
الاشنعة عن عقيدتهم الفاسدة فمن جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفي اللزوم في شيء
من الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير ان لا يكون امور
العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله

اعداء الله واحبائه وخلص عبادة منزوه بل المحن الشديدة ولتسلط الاعادي عليهم مدة
مديدة بل كانوا لا مرجع لهم من المثوبة في الاخرة السلامة في الاخرة واسخف من ذلك
ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب واليقين في الافعال نحو منهم في هذا
البحث من جملة الفضول لان السؤال لم عن صدورها عنه وارادكه صدور الاحراق
من النار لانه يصدر عنها لذاتها وجوابها انه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العقلاء
القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات
الاشياء الصادرة عنه معقولة له بعين مرتبة من مراتب ارادته ورضاه كما عرفت
ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم لاجل ان البارى تعالى خير محض بسيط عندهم
ولا يجوزون صدور الشر عنه لا جهة شرية فيه اصلا فيلزم عليهم في بادي النظر ما ذهب
الثنوية لاجله للاثبات مبدأين احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ الشرور فقالوا
لازالة هذه العقدة ان الصادر عنه تعالى ليس بشر بل الصادر عنه انما يتبر بالكلية عن
الشر وانما يكون شرا قليلا بالاتفاق وسببه الهيولى التي سببها الامكان وكلا الغيار
من افراد الخير بحسب ذاتها عن الخير المحض وغير ما ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا يقتضي
مبدأ اصلا كما وقد تفاخر ارسطو اذ كشف الكلام في دفع شبهة الثنوية بل لو كانت
الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر ذاتا لها لقضائه وقدره لوجب علينا الرضا
به لان الرضاء بما يريد الله واجب كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على
بلائي فليخرج من ارضي وسمائي وليعبد ربا سوائي ولا شك ان الرضاء بالقبيح قبيح كما ان
الرضاء بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين وما اجيب عنه الفرق بين القضاء
والمقضي بان الواجب الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر واشباهه مقضي لا قضاء ومحصله ان
الانكار المتعلق بالمعاصي والقبائح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف
بالكفر منكر دون مصدرها وايجادها والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو من الله ليس بشيء
لما علمت ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونه معقولة له حاضرة بعينها اياه وان
الفرق بين القضاء والمقضي بالاعتبار بل الحق في الجواب ان يفرق بين القضاء بالذات

وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضاء بالقضاء بالذات وهو كرارة
كلها فالمنهي عنه هو الرضاء بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاستمرار واللزوم وهي الشرور
اللازمة للجزئيات الكثيرة وهذه ايضا لم يعتبر في هذه الحيثية بل بقصد اليها بالذات والقضاء بها
الا بهذا التشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس
الى النظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود والايجاد
ولعلك تقول ان افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم
الشرور فان مناط كمال السعادة والشقاوة الاجليين اللتين تستحقر بالقياس اليها
السعادة والشقاوة العاجليتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلثة النطقية والشهوية
والغضبية لاكتساب ما ينبغي ان يكونوا عليه من الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة كما
ترى مع اكثرهم اضداد هذه الامور من الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم
من الاشقياء والاشرار الهالكين في الاخرة فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الاخرة
هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب الطرف الاخر
من السعادة واما الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد وهو عام فاحش في نوع الانسان
وكذلك حال القوتين الاخريين فانها في فضيلة العفة والخلق وان كان نادرا
كالشديدة النزول فيها لكن المتوسطين من مراتبهم اغلب واوفر واذا انضم اليهم
الطرف الاعلى صار لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في
الخلق بحالها هذه الافتراق في حال الابدان في الخلق بحالها البالغ في الجمال
والصحة ومتوسط وهالك والقبيح السقيم وهو الاقل من المتوسط فضلا عن مجموع
القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب مع ان الحكم الجزم بان رحمة الله
لا تنال الا قليلا من عباده ستحكم وقد يقال بعد ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين
يتقون فانه يدل على انخراط الجميع فيها مع زيادة التخصيص لاهل الدرجة العليا ثم
لك ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى
يجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض

خير محض بريء عن الشر والافة اصلا لكنا نجيب ان هذا واجب في مطلق الوجود لانه
كل وجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما
لكان الشر الاعظم فان عدمه فقلنا لم ما اوجد القسم الثاني بلا قصور وآفة
قلنا فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده
ولو كانت الماهيات كلها عارية من الشرور التي هي لوازم لها لكانت الماهيات
واحدة ومن المحال ان يكون النار نارا ولا يوجد لها لازم العارية من احراق
ثوب لاقته الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا آخر لا تحرقه النار او لا يكون
نارا محرقة وان تشبث بعد عليك بعد هذا المباحث انه لما كان الافاعيل البشرية
من العقايد والرذايل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة
مكتوبة علينا قبل صدورها مجبورة فينا فلم ذا العقاب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات
واقتراف الشهوات فاعلم ان العقاب مع العقيدة ليس لان الاول المنتقم
سلطانا تستولي عليه الغضب ويكون له الانتقام من النفوس انما يترتب عليها
الثواب والعقاب بسبب سابقة القدر والثواب والعقاب من لوازم
الافاعيل الواقعة منا من حيث ثمراتها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فان
المجازات اظهار ما كتب علينا في القدر وابراز ما اودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة
كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن اساء عمله واخطأ
في اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمه جوهره وسوء استعداده فكان اهلا
للشقاوة في معاده ولعلك لا عيادك بالمجادلات الكلامية والخطابات الجمهورية
تضطرب فيعود وترجع فنقول ان حاول الفيلسوف ان يقيم للشرور والقبايح
الكاينين في الوجود معذرة ويجب ابته عن قبل الاعادة فقال ان ههنا ما هو
صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو كذلك بالقياس الى
النظام الجزئي كمن قطع عضوا اصابه سم الحية لصلاح حال الجسد ونظامه وجعل كل
شر وخير لاحقين لافراد الناس واجبين في النظام الكلي فهو مانعه من وجهين الاول

انه يلزم منه ان رب العباد فارقهم وهاجرهم ورماهم بالعقاب والنواب
تعذيبا لغيرهم عليهم وهذا اما لسوء ظنهم جدا وليس ظنهم بربهم فان عناية كل شيء بحكمه
لا لنفعه قبل كل شيء فاذا راى ربه يوخر عبده عليه ويرميه بتعب وعذاب لاجله
باس من رحمته ويدوم على عبودية واي فائدة له في ان يكون ذلك الشيء خيرا فانه ان
كان خيرا فهو خير لذاته لا لان نفعه يعود به وافاته وجاء في المثل عملك خير من
سهامن غيرك والوجه الثاني انه اراهم ربهم عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد طريقا
سبيلا الى اصلاح الامام واقامة النظام الا بارسال المعذب على هذا العاجز المسكين
فكان ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجي الى القوي العزيز
فاذا كان هو عاجزا ايضا فيعدم التجاء الى العاجز تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا فنقول في جوابك مثل ما قال الشاعر هون على بصري ما شق منظره فانما يقظات
العين كالحلم فاصبر رشحات الكتب النوار وضايات السكينة والوقار ريثما اول من نزل
في هذا المقام المستفرس هذا الكلام ثم اسمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك في
ازالة ريبك فاعلم ان الطاعة بحكم انها يقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض
الغريبة فهي من الفطرة الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كما يقتضيه
بزطا عارض غريب فهي تجري مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميل
الانسان اليه شهوة والطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث
الا لحدوث مرض وانحراف عن المزاج الاصلي الطبيعي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة
لسبب عارض غريب يحدث في جسم المريض مزاجا فاسدا مرضا كان ايضا من
الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في ذاتها والقسرية اي حاصلة بسبب
القاسر فيكون كلام الى ليس ملائما لها في وقت مخصوص لان الحالة القسرية طبيعية
ايضا من درجة وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء وانهم
اجتالتهم الشيطان فاذا سمتهم ابديها فسدت عليهم فطرتهم الاصلية فيقفوا الشياطين ل
الشيا منافية لهم سعادة لجوهرهم الا هي الهيئات الظلمانية ونسوا انفسهم

الفقسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول مبلغ من الله يتلو عليهم الايات ويبين
لهم ما يذكرهم عهدهم ذواتهم من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غير ذلك
من الطاعات والخيرات ليعودوا الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات
طبعا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشار اليه بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم
الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم
ان هذا المرض الذي عرض لذواتها والحالة المنافية التي فاتت بهم لولا ان وجد
من ذواتهم قبولا لعروضها لهم ورخصة في لحوقها بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان
بهم فاذن كان ما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية لسعادة لجواهرهم
فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيها جهتان وهما الملائمة والمنافية اما كونها ملائمة
فلان ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية فلانها اقتضتها على ان يكون منافية لهم
فلو لم يكن منافية لم يكن ما فرضناه تقتضيها ما تقتضيها بل امرا اخر اولا نظرت
في المحموم الذي تقتضي طبيعته في بدنه الذي فيه رطوبة لسبب القاسر حرارة يوجب المحموم
فسادة ولا طبيعة الارض التي يقتضي سوسه حافظة لاي شكل كان حتى صارت
ممسكة للشكل القسري المنافي لكرويتها الطبيعية ومنعت عن العود اليها فوضع وكل
الشكل الارضية لكونها مقصودة من وجه مطبوعة فلا لانسان عند عروض مثل هذا
المنافي ملتذ متالم سعيد شقي ملتذ ولكن لذاته سعيد ولكن سعادته شقاوة
وهذا عجيب جدا لكنا اوضحنا لك ايضا حالم بحيث لا يبقى فيه شك فيما سمعت الله
عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة فهم اشقياء سعداء لا شك في ذلك
وفيما سمعته عز وجل منزع خلقه كله بالجن والناس ويذكر لقيه بالرحمة التي وسعت
كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الحكمة الدقيقة التي نبهناك عليها ان ذواتهم لو لم يستدع
عروض العذاب لم يكن العذاب ذلك فان الله لا يولد احد الا ما تولاه
عدلا منه ورحمة فاذن عرفت يا حبيبي وفقك الله ان تحت كل سم ترياقا وتحت
كل نقمة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء فلانه الله لكن على ما اختاره لنفسه

كما ورد في الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوفا على ابن مسعود ان
الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد ايها الناس الم
ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل ناس
منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق
كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا قال ويمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون
الحديث بطوله اقول وكما لا يولون في الاخرة ما تولوا في الدنيا فانما يولون في الدنيا
ما تولوه في السوابق فان كان لك شك في ذلك فاتل قوله تعالى انا عرضنا الامانة
على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان
الاية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا وقسرا بل نوصله عليه فان تولاه ولاه
وان لم يتوله لم يوله وهذا محض الرحمة والعدالة فان قلت ليس تولية الشيء ما تولاه
شكه عدلا بل حيث يكون التولي عن رشده وبصيرة فان السفيه قد يختار لسفهه ما هو
شر بالنسبة اليه لجهالته وسفاهته فلا يكون توليه ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلما و
جورا واما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي
شيء لشيء بوصف من صنايع حتى يرد عليه النقض بالجهل والشر فان ما يختاره السفيه انما يكون
شرا لانه مناف لذاته فلذاته اقتضاء اولا يتعلق بنقيض ذلك الامر المتولى لكنه قد
هو الذي اوجب ان سميا وكنه شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاول فلا يمكن وصفه
بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء بخلافه فتوصف بانه شر بل هو الاقتضاء
الاول الذي يكون على وجه كان لان الخير لكل شيء ليس الا ما هو مؤثر عنده ذاته بذاته
ويقتضيه ذاته بذاته والتولي الذي كلامنا هو الاستدعاء الذاتي والسان الوجودي
الفطري الذي تسال به الذات الطلبة السائلة بقول كن الداخلة تحت شاء في الوجود
وقوله كن ليس امرا قسرا وقهرا لان الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم لم يجبرهم
بل امر اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال لربه بلسان ماهيته ايذن لي

ايذن لي ان ادخل في عالمك وهو الوجود فقال الله تعالى له كن اي ادخل فقد اذنت
لك كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير
فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق السؤال الذاتي عن الطاير ان لم يكن لم
يتم ذلك الاذن ومن ابر الحكم تبارك اسمه امر قسر وكره فذلك ايضا بعد اذنه من المامور *الجلاج*
واستدعائه بخطر من طبعه ورحمة من الله لشيء يقيم من يكون بلطف الجلال فلولا ذلك قد
التفت بالسماء والارض من لدنه الخطاب في قوله عز سبحانه ايتيا طوعا او كرها من شايبة
جلال القهر ما طربت به السماء طربا رقيقا فرعد ذلك الرقص والتشطا وعشي به على الارض
لقوة الوارد فالتفت بطروقه على الب طاوسريان لذة القهر هو الذي عبد بها وشاهدة
لطف الجلال هي التي سبقت افئدة محاضرة لا قوال الواثق ذي الجنبين انبسط العين فانهم
فهم حق تسلي لانهم شوق بعقري **الفن الثالث** في الملائكة بلسان الشرع وهي العقول
المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق والسرادقات النورية بلوث
الصوفية وقد يطلق الملائكة ايضا على غيرها كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس و
الطبايع ولما كانت العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان بحث
عنها في القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية وان
علم وجودها في البحث الاخر بعنوان المحمولية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث
عن الاجسام الطبيعية من جهة تغيرها كثيرا ما يحوم بابه وتعليماته في احوالها الوجود مفارق
عقلي كما في بحثه من مبادي حركات الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج به العقل
الهيولاني الى العقل بالفعل ويحثه على انه يصير الاجسام والاعراض المحسوسة التي
هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج
الى الفعل في شيء منها الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور وتسلسل واثار
الاجسام وما هو المفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل
وقد علمت ان الشيء قد يكون بحسب الوجود في نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطي
متاخرا فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعا في علم ومحمولا في اخر فيجوز كونها

ما اقيم عليها البرهان اللمى فى علم يبحث فيه عن احوال معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرناه او الهيا
البحث اللازم بين الهيولى والصورة المؤدى الى اثبات تقدم علة للهيولى مع توارد الصور
عليها وبالجملة فنمط البراهين فى اثباتها فى كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم فى كتاب البرهان
وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف ولنشتغل بهذه الفنون فى فصول اربعة
الاول فى اثبات العقل اى اقامة البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبيانه
ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو الامر الواحد لانه اى المبدأ البسيط احدى اذ التركيب
والتكثر ينافيان الوجوب بالذات على ما مر فالمبدأ الاول البسيط ليس فيه تعدد
حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه الا امر واحد فالواجب لا يصدر عنه
فى المرتبة الاولى الا شئ واحد وقصور الكثير الذات عن درجة الابداع ليس لقصور قدرته تعالى
عن الايجاد او لبخله حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض منزه عن القصور والبخل بل
هو فاعل مطلق فى جميع الاشياء واحد العدد واحد وليس لغيره الا رتبة الاعداد او تكثر
جهات الافاضة والايجاد دون الاجادة والامداد بل لقصور الكثرة والجسمية عن تلك ان
يكونا اول فرع باب الصنع والابداع وقراءة فاتحة الكتاب الافاضة كما قال
الرئيس فى الكلمة الالهية ليس فى طباع الكثرة ان يكون عنه معا ولا فى قوة الجسم ان يظهر
منه بعد ما فنقول بعد ذلك وذلك الواحد الصادر من المبدأ الاول اما ان يكون هيولى
او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم ترجيح الجسم معلوم لانه كثير اما على طريقة
المشائين فقط واما طريقة غيرهم فلتركب انواعه المحققة من الجوهر الذى هو الجسمية والهيئات
التى يحصل بها نوعا او شخصا والشئ ما لم يتحصل لم يوجد لا جائز ان يكون هيولى لعدم تقومها
فى نفسها لانها لا تقوم بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت
متقدمة على الصورة بالذات لكانت علة لها وهو محال ولعدم جهة فاعلية فيها واتفقنا
ليكون علة لما بعدها واول الصوادر علة لما بعدها المتقدمة عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول
الصوادر ولا جائز ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا تتقدم
بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها فى نسبتها للهيولى لاحتياجها فى تشخصها وقبول اعراضها

او اعراضها المشخصة اليها بل هى شريكة لعلتها بواحد بواحد من الصور كما مر فى صدر الكتاب
لا جائز ان يكون الصادر اولا عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذى يقوم به
ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته مقدمه كما سبق بيانه قائمة به
ليكون هى اولى الصوادر ولا جائز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكان فاعلا قبل
وجود الجسم لان الصادر اولا علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت
علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال اذ النفس هى التى تفعل بواسطة
الاجسام قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل جهات اعتبارية
كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروطا لتاثيره فيتعدد آثاره كما جوزوا تعدد
اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية
بل قد تؤثر بدونها كبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل
مع ما مر جوابه فان قيل فيكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل
الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة
فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون
ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة اقول اما الجواب عما ذكر اولا فهو ان سلوب
الاشياء عن الواجب تعالى لا يتحقق مفهوماتها الا بعد تحقق الامور التى يحكم عليها انها مسلوبة عن
الواجب او محمولة عليه بانه مسلوب عنه تلك الامور اذ صدق السالبة وان كانت كصلية
لا عدولية انما يتحقق بوجود الجسم فيها بما عدا الاخر ذهنا او خارجا كما حقق فى مقامه وهذه
السالبة منها لا ينافى عينية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان الموجبة تقتضى
وجود الموضوع دون السالبة لان هذه السالبة باعتبار طبيعة الحكم فيها والا عينية باعتبار
الطبيعة الربط الايجابى والربط السلبى حيث ان ثبوت شئ لشئ يستدعى خصوصية ثبوت
المثبت له وسلب شئ عن شئ لا يستدعى خصوصية ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم
فحيث مالم يكن الا ذات احدية لا يتصور شئ من السلوب عدوليا كان او محصليا
واما الجواب عما ذكره ثانيا فهو ان النفس من حيث كونها نفسا لا يخلو من نقص وقوة و الا

لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها واعدا لها وان لم موضوعا لوجودها
فان ذات القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا انكشف في
جميع الوجودات الممكنة لها صارت عقلا محضا لم يكن الا لشيخ لها ما ينقص جوهرها ويخرجها
عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيراتها والسنوح واللحوق من جوامع
حواس الماديات وفي عالم الملكوت العرف لا يكون لجهة وآفة او ضعف او كلال
فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت
في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس بالذات كونها نفوسا لعالم القدرة و
العظمة والجلال الحق وبذلك الاتصال صدرت عنهم الاثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم
يكن تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما بالاجرام وعن نسبة ما وضعية لا بد انهم
بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا منسلخين بذلك العالم انسلاخا كليا بلا شائبة تعلق
لعالم الوهم والخيال والشبح والمثال التي لا تحقق لها بالمادة والاجسام لكانوا متساوي
النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة فلا تجسس نفوسهم
بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره والى لما كان وجود الصادر الاول
واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للافلاك في حركاتها واسباب
لا عزاج كالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المحوجة للقوة في
الاستعداد لا يمكن ان يكون علة للعقول الفعالة التي هي جميع كمالاتها بالفعل فان
قيل لم لا يجوز ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد
جزئيه والمركب وتوقف الكل في الفعل على الآلة الجزئية لا يستلزم توقف الجزء
قلنا جزئية العقل على تقدير جوازه لا ينافي وجوده فلا اثباته على وجه السبق فانا
لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الآلة سواء كان جزء الامر اخر اولم يكن و
سواء فعل بالآلة ايضا او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شي من ذلك كان مسئلة
اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وبهذا الحجج جواب اخر عن الاعتراض الثاني الثلثة كالا يخفى
لا يقال انكم قد قررتم ان الوسائط ليست مؤثرة لما جعلتموها شرطا لوجود ما يجوز

ان يكون النفس شرطا لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل و
نفس وكان احدهما سببا وشرطا لوجود الاخر فلا وان يكون الاقوى والاشرف
مقدما في الوجود على الاضعف والاخس اذ المعية بينهما توجب صدور الكثير بجهة واحدة
وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى لابد ان
يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلي لا يكون
كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والفعلية في الهيولى واستقلال الوجود بحسب الماهية
في العرض وبحسب التشخص في الصورة واستقلال التاثير في النفس لكونها جسمانية الفعل
وان كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة متباينة الذات عن صدورها
عن المبدا الاعلى فرادى وازواجا وعن دخولها في دين الوجود افواجا لقصورها ونقصها
عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا عن العرض الواجب التاخر عن الكل
فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المط وفي لا يبحه الاستقلال بالعلية كما
الامام الرازي ومن اقتفى اثره منع ما صورناه في المقدمات فنقول لا نم وحدة الباري
ولو سلم فلا نم وجوب كون الواجب علة للواحد ولو سلم فلا نم تركب الجسم من
الهيولى والصورة ولو سلم فلا نم امتناع تقدم احدهما على الاخر فانا لا نم امتناع
علية الهيولى وتوقف الصورة في فعلها عليها ولو سلم فلا نم امتناع كونه عرضا وايضا
يحتمل ان يكون احد تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب ولا يكون متوحدة ولا
نم وجوب تقدم الواسطة في الوجود على المعلول هذا غاية ما ذكروه لكن المستنير بالانوار
الساطعة لا يدهشه ظلمات هذه الشبهات بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة
بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات الفصل الثاني
في اثبات كثرة العقول وبرهانه بعد ما تبين بقاعدة المحط ان الافلاك كثيرة لاجل
اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب نشابه
الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وان منقسمة
الى كلية يظهر في كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما بادل الرصد بسيطة

كانت تلك الحركة او مركبة والى جزئية بتفصيل الكلية اليها كما تنحل حركاتها المادة كما تعاد
تلك الجملة ثمانية افلاك عند القدماء يحيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز
الارض واحد منها المحيط بالكل المشتمل على كواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة
الباقية للسيارات السبعة على الترتيب المشهور المتفق عليه الجمهور لا حين مجموع الامور الدالة
باجمعها عليه من كشف بعضها لبعض وتفاوت اختلاف المنظر في بعضها عن بعض و
حسن الترتيب الدالة على كون الشمس كالشمسة العلاقة واقعة بين ما يقع له الانفصالات
جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له المقارنة والتسديس واما عند المتاخرين
فلانهم زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه
محيطا بالكل فيكون عدد الافلاك عندهم تسعة وان كان الفلك الكلي لكل كوكب عند
الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا
واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك
اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا او قال الشارح الجديد وافلاكا متكثرة فان يكون
بعضها مؤثرا في بعض اقول هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فيه فلكا واحدا
كما لا يخفى ولعله لم يذكره الشارح ولم يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شيء
منها اما ان يكون مع العقل الاول يلزم صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسط فرجع
الى الشق الاول والمراد بتاثير الفلك اعم من تاثيره بنفسه او بجرمه كما يطلع عليه لا
جائز ان يكون المؤثر في الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل
واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو
كان علة لفلك اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى
الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لانه اي المحوي حسن قال بعض الشراح
لانه في سلسلة الممكنات ابعد في المرتبة من المبدأ الاعلى وهو بعيد درة عن المطلوب
وكانه ظن ان محلها هو الحاوي مكانا يجب ان يكون اقرب الى الواجب تقدس تعالى عن كونه
مكانيا وقال بعض اخر لكونه اقرب الى العالم الكون والفساد الموجب للتغير والهلاك

والهلاك وهذا اوله وان كان حينئذ ممنوع لانا لا نسلم ان التفاوت في البعد عن عالم
الكون والفساد يؤثر في التفاوت بحسب التنقص عن الشرور والافات فان اختصاص ثبت
قائمة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الاربع المتضادة
المتفاسدة واصوب منه ما قيل اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار المساحي والتاثير كونه اعظم
من الحاوي وان كان قطره الطول والعرض الا انه اكبر كوكبا واشرف كالا
واشد نورا تاثيرا فوقها وان فلك المريخ اعظم من فلكيهما والحال فيما بين المريخ والزهرة
وفلكيهما بالعكس هذا لكن التكافي بين العالم اوان فلم يحيط لنا في هذا التاطل المنفي علية
المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا
شك ان شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له والاحسن الاصغر
يستحيل ان يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام على امتناع
صدور جسم عن جسم او عما يكون فيه او يتعلق به كالصورة والنفس اما الاول فظاهر ان
الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعلة لشيء ولاشتراك الاجسام في
الجسمية الموجب لعدم اولية بعضها بالعلية دون بعض اخر بالذات والا لزم تقدم
الشيء على نفسه واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسماني سواء كان متقوم الوجود
بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون الا لمادته علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس الى
ولذلك تسخين النار لا يكون الا بالملاقي لها او القريب منها واضاءة الشمس لا يكون
لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا بعض الاولى في البعيد جدا ولا الثانية في المستور
وبرهان ان الجسمانية لا يؤثر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا واستقصاه ذلك ما ذكره
الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته ولم يكن تراه في غير ذلك الموضع ولا
شبهة في ان صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا شخصه
اصلا نسبة وضعية حتى يؤثر في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام فما نقل عليه جسم لجسم
لكنهم ارادوا ان يبينوا العلة على الاجسام التي يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما في علية
الحاوي للمحوي فما يستلزمه الامكان الخلاء واما في علية المحوي للحاوي فما يستلزمه العالم بين

الوهم من كون البشر علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا ما طعن به اكثر
المتأخرين كالامام الرازي ومن يتبعه وفي نسبته كلام الحكماء الى الخطابة فانما منهم من
مجرد التلفظ بالشرف والخسة خطابة سمعوا في كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفاء
اذا رأيت يقول الرجل هذا يقول الخسيس وهذا الشريف فاعلم بانه خلط وفي
كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وهذا شريفا
انما ذلك اليق بالخطابة وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا العكس لمجرد
الشرف والخسة فقط بل عللوه بعدم ذهاب الوهم اليه كبعضهم فقد اثبتوا ان
المحدد الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلو عن مكان ووضع
وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما
الخلاء واما عدم كون الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما محال لان ولا يجوز ان يكون الحاوي
علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب الوجود المحوي متأخرا عن وجود الحاوي
لان وجوب الى المعلول ووجوده متأخر عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع
وجود العلة كان حال الامكان لا الوجوب لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب كان
من شأنه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي في مرتبة وجوده لا يكون
ممتنعا لذاته ولا بغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي معه اي مع وجود
الحاوي ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي كيف
وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار احدهما
يوجب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك بين وجود
المحوي وعدم الخلاء داخل الحاوي والشيئان اللذان تحقق بينهما المعية الذاتية
والعلاقة الطبيعية من التلازم لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يتخلفان في الوجوب
والامكان لان مخالفتهما في ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما عن الاخر فاذا
امكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيستلزم كون الخلاء ممكن الوجود
وهذا محال ولقائل ان يقول كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه سعته

لانه واقعة الخ لانه قد فرضناه متواقعة واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي

سعة ذاتية وهو وجود المحوي واجبا لغيره وجوابه على ما حققه العلامة الطوسي في
شرح الاشارات يقتضي تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء
يتصور العقل عنوانا باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان
كان الحكم بعدمه لا بد وسطا في الحكم لا في نفس ثبوت المحكوم به بعينه له بخلاف الممتنع بالغير
فان مجرد الماهية المعقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير
وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما شيء يتصوره العقل
ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده وعدمه — ولا بعدمه
الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا او عدما يصير واجبا او
ممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة
المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده
واجب مع وجود الحاوي لانه كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وهذا الايجاب في
وجوبه بغير الحاوي بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي ولا يتأتى
ايضا وجوب نفي الخلاء داخله لا به بل بالذات واما اذا تصور احد التلازم بين نفي
الخلاء ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي وبعد جعل وجود المحوي في هذا الفرض
مما يمكن ان يتصور معه وجود الخلاء فانقلب كل من المتلازمين على حقيقته ذاته وصار
الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء
الذي هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا نسلم التلازم بين عدم المحوي
ووجود الخلاء لانا لو فرضنا عدم الحاوي والمحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي
متحقق مع انتفاء الاخر اعني وجود الخلاء الا ان قيل ان عدم المحوي ووجود الخلاء
فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس
بشيء والتخصيص في القواعد العقلية بغير مرض اذ ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة اخرى بل لما
ذكرنا ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته
نفي الخلاء بل من حيث انه سعته داخل الحاوي اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم الخلاء ولا

ولا ملاء كما ان الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء اذ لا مكان له هذا عند القايلين بكون المكان
سطحا من الجسم الحاوي واما عند القايلين بانه البعد فلا بد من اعتبار البعد في الخلاء والملاء
فكما ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوي او البعد المحدود في التلازم
فكذا يعتبر احدهما في التلازم بين نقيضيهما يعني عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين مفقود
في فرض عدم الحاوي والمحوي معا فافهم ذلك واحسن اعمال رويتك في جواب من قال ان
نفي الخلاء الذي هو المكان الخالي اما بعدم المكان او بوجود الملاء فاستلزام المحوي
لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا
ولعل هذا القايل ذهل عن ان فرض المحوي الذي اعتبر في استلزامه نفي الخلاء كونه محسوبا مجردا
عن الحاوي خرق للاعتبار المذكور او جمع بين المتنافيين في ذلك الفرض وكذا
الى قضية التي وقع من بعض الشراح ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين ووجود الخلاء
وان استلزم عدم المحوي المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم في الاصل
ليس متحققا الا بين وجود الخلاء وعدم المحوي المعين بكونه داخل الحاوي مع قطع النظر عن خصوص
كونه هذا المحوي المعين وكذا بين وجود المحوي وعدم الخلاء باعتبار كونه حيا في داخل الحاوي
اي جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوي او لا كما مر لكن مع فرض كون
الحاوي علة يكون جميع ما فرض محويا مشتركا مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا للحاوي ومحاطا به
فيكون عدم المحوي من حيث كونه معلولا للحاوي وكون العدم داخل الحاوي مستلزما بين
واما التلازم بين وجود المحوي المعين وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء مطلقا وعدم المحوي المعين
فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام العالية ليس الجسم وصورته ولعله المتوقفان
في تاثيرهما عليه ولا العرض المتوقف في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة
وهو المطلوب واما الاحتمال كون المؤثر فيها عرضا قايما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه ان
محله ان كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا يوجد
اعراض كثيرة لنفي تعدد هذه الاجسام الكثيرة التي لها الذات والصور الكافية في الوجود
كما علمت والا لادى ذلك الى صدور الكثير عن الواحد الحقيقي باعتبار ذاته الاحدية وان كان

كان عقولا متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول بحسب تعدد الافلاك اقول للقايل ان يقول ان
الواجب تعالى عند الله وجماعة من اتباع المعلم الاول محل الاعراض كثيرة فليكن صدور الافلاك
المتعددة بتوسط تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك الاعراض عندهم صور مترتبة
لا صور مترتبة ترتبا عليا ومعلوليا اذ لو كانت واقعة دون الترتب السببي والمسببي يلزم الكثرة
في ذاته تعالى ولو كانت المعلولات التي هي صورها واقعة في الخارج لا مع كونه وقوعها في
صقع الربوبية لا علمها الباري تعالى ما هي عليها فيلزم جهل الاول تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او
لا بين الله امتناع كون السماويات علة لبعض او ان اشار الى دفع معارضة ترد
على الدليل القايم على عدم علية الحاوي للمحوي بناء على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي
معلولا لعلة متقدمة على وجود المحوي بقوله هداية الحاوي وهو الفلك الاعظم وسبب
المحوي وهو العقل الثاني معا في رتبة الابداع لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة
وهو العقل الاول كما سيأتي مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي
ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان
يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتأخر متأخر هذا تقرير المعارضة و
اشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم
بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون
شيء واحد شخصي معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال لاستلزامه
كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما
مع المتأخر بمعية ذاتية يجب ان يكون بالعلية لانه معلول ايضا والمعلول يجب تأخره
عن علته وقد مر هذا الفرق في اوايل الكتاب هداية لازالة ما يتوهم من ان كلا من الحاوي
والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فلو ممكنا يكون ممكنا فالخلاء
يمتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فيجوز ان يتعدد
بالنظر الى نفسهما كما هو شان الممكنات يجب وجود او تعدد لكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فان
جواز انتفاء كل منهما اما مع وجود الاخر او مع عدمه او مع قطع النظر عن وجوده وعدمه

والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية ليس وجود
بعضها ولا عدمه لازما في مرتبة وجود الاخر والشق الثاني وان كان جوازه لازما
باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم على الجميع
يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام
القابل للزيادة والنقصان محال كون الحاوي والمحوي معدومين كان ما وراء المحدد
في عدم استلزام خلاء ولا ملاء والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جوازه الخلاء لان
الخلاء يتحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن الخاص الاخر
فلئن قيل كل واحد من عدم الحاوي ووجود المحوي ممكن لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما
فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الاخر لان المنافاة بينهما
ثابتة لان الحاوي لاستلزامه العقل الذي هو علة مقتضية للمحوي يلزم له وجود الملزوم
مع عدم اللازم مستلزم فيكون وجود الحاوي منافيا لعدم المحوي فلا يلزم من جواز اجتماعهما
المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول فيه نظر لان علية العقل الذي
هو مع الحاوي لوجود المحوي غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابتة بل لا دليل ان يمتنع تجويز
عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي واذ ليس فليس بل ربما كان
بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال بشر الا ان ذلك لا يلزم من ذلك وانما يلزم
من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشياء المتكافية في
الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الاخر ليلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي
امكان الخلاء **الفصل الثالث** في ازلية العقول وابديتها واعلم ان هذه المسئلة
مما اختلف الفلاسفة فيها والمشهور عن افلاطون القول بحدوث العالم وكذا نقل
عن جم غفير منهم موافقا لما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن جميع
اهل الملل والشرايع وخالفهم طايفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين
وبعض اتباع الرواقيين كالشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب
احمد بن حنبل في الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القايلون بصفات زايدة على ذات

على ذات الباري من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع
الحكماء اعلم ان الفلاسفة على ثلثة اراء في هذه المسئلة فجماعة من الاوايل الذين
هم اساطين من الملطية وساميا صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم
مبادئها وبسايطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطايفة من الاثينية واصحاب
الرواق صاروا الى القدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسايط دون
المتوسطات والمركبات فان الباري فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث
زماني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان وسموا كون الحركات سرمدية
ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف
ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الاسلام ان العالم قديم
وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول لتحقيق المقام ان الازل قد يطلق ويراد به
ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا شبهة في ان الازلي بهذا المعنى منحصر في ذات
الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي
ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغير كجملة المفارقات عن المادة
في الذوات والافعال وما هو مبدع الحق المقدس ساحة جلاله عن غبار الحدوث
والفناء ليس عند ربك صباح ولا مساء مع ان البرهان الدال على تناهي الكميات
القارة والابعاد والمقدارية قايم ايضا على نفي مادي الكمية الغير القارة الى غير النهاية
بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان منه الى ذلك وجريان التطبيق والتضايف
وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون شيء من الاشياء واجبا كان او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا
بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة وبهذا
المعنى يتحقق في المبادي العقلية والهيوليات والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون
دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة او المفارقة وعلى هذا
القياس القول في ابدان الاولى بعض الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التي قد
دلت البراهين العقلية والآيات والاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين ذلك

فلا يرجع الا الى ما بعده اما كونها ارتبطه بالمعنى المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال احدها ان
واجب الوجود مستجمع لجملة ما لابد منه فى تاثيره فى معلوله والا لكان له حالة منتظرة بعد
كما مر والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لابد منه فى تاثيرها لبعضها فى بعض ثانيا وكل حادث
مسبوق بما ذكره كما مر فيكون اى يرى العقول لمقارنتها الى حادث المادي مادية بعض و
يلزم من هذا اى من كون واحد من العقول ملزم له مستلزما لجملة ما لابد منه فى تاثيره لعقل
اخر ما له اثر مستمر لان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة واما كونها ابدية
فلانه لو انعدم شى منها اى العقول لانعدم امر من الامور المعتبرة فى وجودها ضرورة
استلزام نفى المعلول انتفاء علته التامة والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم
وهو محال فيكون البارى او شى من العقول قابلا للتغير والحوادث بل يتغير شى
منها يؤدى الى التغير فى الاول تعالى وهذا مع ما يلزم منه ان يكون فى ذاته تعالى جهتا فاعلية
وقابلية وقد برهن على استحالتها فى حقه تعالى يلزم ان يكون له محرك ومغير الا الاشياء
لان حدوث الحادث لا يخلو عن حركة ومحرك فيلزم ان يكون اله العالم جماد
هذا ما لازم على القايل يكون البارى تعالى ذا ارادة متجددة سواء صرح بجسميته او لا
تعالى عما يقول الظالمون والملحدون علوا كبيرا **الفصل الرابع** فى كيفية توسط العقول
بين البارى وبين العالم الجسمانى المراد بالعالم الجسمانى مجموع الاجسام البسيطة والمركبة
مع نفوسها وصورها قد مران الواجب واحد من كل جهة مقدس عن اشتماله على حيثيات
واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد
والتغير والحركات التى لا يحصل الا فى المواد والابعاد ولا فلاك معلولات للعقول لكن
الافلاك جهات كثيرة وتركب من الهيولى والصورة فان استمرت سلسلة الايجاد فى اقتضاء
الوحدة لم يثبت توجه الوجود الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا ولكن قد وجد فلابد من وقوع
كثرة فى امر واحد وهو فى الواجب ممتنع فيكون مباديها العقلية وعللها المتوسطة بينها
وبين البارى ما بكثرة اى مشتملة على كثرة فى وحدة لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر
عنه الا الواحد ولابد ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية

لان كلما يكون لها العقول من له بالفعل والا لكان شى منها اى من جملة ما لابد منه فى تاثيرها لبعض مع

العقلية بان يكون صدور جرم فلك وجوهر عقلى معا من جوهر واحد عقلى بناء على ما هو
المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية فى الطول من قاعدتهم والعقل الذى يصدر
عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا لم يكن
صدوره عنه بل باعتبار ان له اى للعقل الاول ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود
لعلتها وله وجود وتعقل للاعتبارين الحاصلين لماهية بالقياس الى وجوده والى
مبدأ وجوده وللوجود بالقياس الى ماهيته وعلته فيلزم له وجوب الوجود بالغير
وامكان الوجود لذاته وتعقله لهما فيكون باحد هذين الاعتبارين وهو وجوب
الوجود بالغير ونسبته الى الحق الاول مبدأ للعقل الثانى وبالاعتبار الاخر وهو امكان
الوجود لذاته وتعقله لذاته مبدأ للفلك بمادته وصورته التى هى نفسه والمعلول الا شرف
يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف فى ذات العقل الاول وللاخس للاخس فيكون
العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقلا له وهو الاشرف من الجهات
مبدأ للعقل الثانى وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلا لوجوده ولامكان وجوده
مبدأ للفلك بجرمه ونفسه بالاخس للاخس وبالاشرف للاشرف والامكان اخس
الجهات فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالشوق الى ذلك
العقل واعلم ان اعتبار الكثرة فى العقول المفارقة سواء كان وجودا او ماهية او امكانا
او وجوبا بعين اعتبارها لتعقلها لذلك الكثرة اذ لا حجاب فى المجردات العقلية ثم اعلم ان
الامكان شى واحد سواء كان باعتبار نسبته الى الماهية او الوجود او بعض نسبة الوجود
اليها وكذا الوجوب بالغير وان ذات العقل ووجوده اذا اعتبرا معا شيئا
واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبرنا اثنين اعتبر
معا شيئا واحدا الفلك ذا جزءين فى الخارج جرم كرى ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار
هولية العقل لكونها هوية امكانية متقومة من مختلفات كالجنس والفصل وبازائه فى
جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة جسمية بان
يكون الكائن الصورى والكائن المادى بازاء الامر الاشبه به وهو الجنس والفصل بازاء

ملكه

المفصّل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج شيء عن المجمل و
ادخاله في المفصّل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى في شيء واحد
وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية فعلى هذا يندفع كثير من ا
اعتراضات الامام وغيره عليهم بانهم خبطوا في الكلام وخلطوا القول في موضع لا يليق
فيه الخبط فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده وجعلوه علة للعقل وامكانه وجعلوه
علة الفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وامكانه علة للعقل وتارة اعتبروا فيه كثرة
من ثلاثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكل
اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير وامكانه لذاته قالوا يصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار
وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر
عنه فلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا عقله بذاته الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى
الفلك وعلة علة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الانحاء في الآراء لم يقع في كتبهم
التي رأيناها ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب آخر وقع بيد المعترض ولقائل ان يقول
ان المعلول الاول ان كان متقوما من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد لكن
وان كان احديا صرفا فلم يجز صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله واجيب عنه
في شرح الاشارات بان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع ما له
فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير
ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات
وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما اقول هذا الكلام غير حاسم فان غرض
المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم كجعل العقل الاول متقوما من مختلفات او
امرا واحدا اينما بل انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول وان كان واحدا صرفا
فكيف صار مبدأ الكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر شيء احدي لكن معه امور
لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر عنه بهم عن المبدأ هو الوجود والماهية والامكان
وغيرها من الامور التي لا تحتاج اعتبارا الى جعل وتأثير ولهذا التغير في مرتبة الصادر

الصادر الاول لا متأخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض
يصير سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي هو ما يتعلق به الجعل بالذات
صادر عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن
شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ
قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة
او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء
فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان
وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر المعلولات
الموجب لامكان صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد اشكال فقال اذا
فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من
الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون من
ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن [illegible] بالنظر الى
شيء اخر صار في ثانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس
وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثلثة
المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن الاخر بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون واحد فوق اخر صار في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه
المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة
في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد هذا ما في شرح الاشارات اقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ
شهاب الدين قدس سره في حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الحسن [illegible]
من وجوه وليس بعضها علة بالقياس الى البعض اما السماويات فلان بعض الافلاك
اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد ثخانة واقصر قطرا وبعضها بالعكس

والكوكب بعضها اشد نورية واسعن مكانا واصغر حجما وبعضها بالعكس واما العنصريات فلا وجد منها
من التقالب كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد نوع من سائر البسائط والمركبات
يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع آخر منها ولانقلاب بعضها الى بعض بحسب غلبة كيفياتها
فعلم من تكافؤها ان لها علائق خارج سكنافية غير مرتبة وبين ايضا ان كرة الثوابت تشتمل على
الاجرام متباينة الصور والطبائع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها و
موجدها فلا بد من علل غير محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات العقل الثاني غير وافية
بعددها فظهر ان هذه الاشياء لا تنحل الا على طريقة الاشراق وحاول ان يبين طريقا آخر
اجود واتقن من طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية صدور الكثرة عن الواحد فقال ان
العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومنه ومن الثاني
ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير وكل
واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول اذ الحجاب انما هو من
لوازم المادة وتوابعها فيشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على
بعض فكل عال يشرق على ما تحته في المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه
رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة
ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرة صاحبه وما يقبله ثانيا بغير واسطة
وما يقبله بتوسط النور الاقرب والرابع ثمان مرات اربع مرات من [illegible] جهة
ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف
الانوار الفائضة العقلية الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من
هذه الاشراقات العقلية ممن كان وعلى من كان نور جوهري عقلي فهذا احد الوجوه الذي
يتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها
وبين بعضها حجاب بل لان ذلك من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون لكل واحد مشاهدة
نور الانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى ويؤيده لان
ليكن المشاهدة لا محالة دون شروع شعاع وهما متغايران ثم اذا تضاعفت الانوار الك

الى النحو الفائضة هكذا المكيف ثم هذه بما هي عال واشراق لها هو نوره على ما تحت من غير واسطة وبواسطة
مضاعفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية ثم يحصل من الاشراقات
المتضاعفة الانوار الفائضة النوعية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية
والمشاهدية وانما حصل من كل مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة
اذا وقعت على حي لا يغيب عن ذاته فيكون له شعور لكل واحد منها وبزيادته فيحصل من كل
واحد من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات الواقعة
المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تكاثرت بتكاثر العلل كالكواكب والسراج
على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل عدد
من القواهر المرتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات واحاد الاشراقات
وهي مترتبة في النزول الطولي وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول
تراكيب الجهات وتشاركها وتناسبها كما ان تركب جهة القهر مع الشعاعات
وكذا ان تركب جهة الاستغناء معها وكذا ان تركب جهة القهر معها وكذا ان تركب جهة المحبة
معها ومن تركب شعاع قاهر واحد بعضها مع بعض ومن تركب بعض اشعة بعض مع بعض
اشعة غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا البارئ تعالى كما قال وما يعلم جنود ربك
الا هو ويحصل من بعض الاصول من تركب بعض اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في
الجميع مع جهة فقر الثوابت وكرتها وكذا اكرة الثوابت المتشابهة باعتبار تشارك بعضها
مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة
الشديدة وبين اشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل منها الانوار القاهرة
ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت
فبداية كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري ثم
ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة
لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من
الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق وا

المجردات لقولنا كانت او عقولا تقوم الانواع بطل ما سنذكره فلا بد وان يكون لنوع
اى ربها قائما بذاته فى عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقته فى صدور الاشياء عن المبدا
الاول والمشاؤون ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان التحقيق فى
اصولهم تقتضى ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية
فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات الكلية فى استخراج
الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية ايضا محركا مرادا
عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما فى الكرات الكلية فيكون للعقول عندهم كثرة وافرة نكر
القصور فى كلامهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الا ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا
بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحد منهم للعناصر
وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجوهر العقلى بعدد
ما ظهر لهم بصناعة المجسطى فى الافلاك خمسين او اكثر قال صاحب الشفا فقد علم ان الحركة
السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال [illegible] يكون
عدد العقول المفارقة بعد المبدا الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة
انما المبدا فى حركات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون ا
المفارقات بعدد الكواكب لا لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول
اولها العقل المحرك الذى لكرة الجرم الاقصى ثم الذى لكرة الثوابت ثم الذى لكرة
زحل وكذلك حتى ينتهى الى العقل الفايض على انفسنا وهو العقل العالم الارضى ونسميه نحن
العقل الفعال وان لم يكن كل بل كان لكل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب
كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين
فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها
اقول لا يخفى ان العقول لا يخلو امر عددها لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة
النوعية فى البسائط متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام
لا تتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاد التقدم الا بالزمان والاعداد وان تاثير

تاثير قواها ليس الا بشركة الوضع فلا يتصور توسط الجسم فى ايجاد الصور الجوهرية لجسم آخر
وخصوصا فى الابداعيات التى صور تعالقها على اصولهم مع ان الصورة النوعية
للجسم متقدمة على الهيولى وهيولى الفلكيات لا يتصور بصورة بعد اخرى وبعده الامكان
لخلاء محاذية ايضا فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا بعد
ان يكون سبب الشهرة احد الامرين احدهما انه لما كان لعدد العقول ملازم عندهم
عدد الافلاك وعددها بحسب [illegible] وحدوده فى اول الامر تسعة فعدد المفارقات على
هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر دقيق
فى احوال الافلاك اختلافها فى السرعة والبطوء والاستقامة والرجعة والقرب الى
الارض والبعد عنها واختلافها ايضا فى مبادئ عوداتها الطولية والعرضية والقربية و
البعدية ان عددها ازيد مما وجدوه اولا سكتوا عن زيادة العقول ايضا على ما حكموا به
ولا بعد ما اشتهرت الشهرة بعشرة عددها كما اشتهرت تسعة عدد الافلاك وثانيهما ان
لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول سيدها ومبقيها واحد منها كما ان لكل جملة
من السماويات فلك كلى شامل لها محيط بها فاقتسم العدد باعتبار السماويات من العقول
والكليات من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات منها الثانى انه لا يمكن الجزم
بان الصادر عن العلة الاولى يصدر عنه الفلك الاقصى الثالث ليس فى كلامهم ما يدل
على ان العقول متوالية فى الترتيب بحسب توالى الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل
بان الاعتبارات المذكورة فى العقول التى حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية
والجرمية اوغيرها ولا ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلى بما فيه من الافلاك والكواكب
ولا ان النفس المتعلقة بكل فلك على واحدة الخامس ان الجهات التى فى العقل الاخير
غير كافية لصدور الانواع الثابتة الصور المحفوظة الطبايع فى درجة واحدة فان اختلاف
القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الا اختلاف فى الحصولات و
التشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقايق ومبادى الفصول بل الاظهر ان الاوائل
من الحكماء رضى الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام فى ترتيب الوجود على حسب الجزم والتعيين.

بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لانهم اهم المشيئون والمتشبثون لعلم او المبعوث لتزكية يتعذر عليه
التفاصيل فلا جرم طرقوا المرتاتي لعدهم سبيلا وسهلوا الباب عليهم بذكر انموذج ومثال
في كيفية صدور الكثرة عن الواحد فتيسر لفهمهم لانموذج على الاذكيا وتفصيل هذا الباب يكل
طاقة البشرية اليسير لاحق لدوامه علم بحقايق الامور وما ينحف لعده هذه المراتب
اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا من ان منشا هذه الكثرة لو يكفي في ان يكون
الواحد مصدر المعلولات فذات الواجب تعالى يصح ان يكون مبدءا للمكنات باعتبار
ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك و
يحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علم وجه سخافة هذا الكلام مرارا وعرفت
ان الكثرة في العقول ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان كان
وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا اضافيا لكن تعلقهما امر حقيقي والايق بحال
من اعتبار النفس بالمجردات العقلية وصار سالارا الكلامية مكملها ان لا يشرع
في علم يحتاج تعلمه الا الفطرة ثانية وفريحه (؟) صافية عن الاوهام والمبتدعين يحب الزمان في امور
الدنيا يحفظ غرضه ولا يكشف قصوره على ابناء العلم والوجدان واصحاب الذوق و
الوجدان وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك وذلك اي صدور العقل
والفلك من كل عقل الا العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدا
الفياض لما في عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتاثير والايجاد لا بالتحريك والتعريف
كما هو شان النفوس وهو العقل الفعال لعدم تناهي تاثيراته من النفوس والصور
وغيرها فيصدر عنه باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه الخاص العام له ولغيره الهيولى المشتركة
العنصرية وباعتبار تعقل ماهيته الصور النوعية المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدا
لا على نفوسنا الناطقة وانما ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك
كلها في الحركة الدورية لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف
انواع الصور الاول للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة تترتب صور العناصر الى غير ذلك
مما لا يعلم تفاصيلها الا خالق القوى والقدر ولكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة

المختلفة بكثرة اعداد فيضه لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت ان جهات
الفاعل لا يوجب التخالف العددي في ماهية واحد كما اشار اليه بقوله بشرط استعداد
الهيولى فان الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل
او لاختلاف قابل واحد في استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة
من جهة العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد لان العقل لا يتغير اذ يتبادر تغيره الى تغير
واجب الوجود ولانه ليس في عالم الحركات والازمنة بل استعداداتها بسبب الحركات السماوية
والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة مختلفة
بها استعدادات هيولى العناصر فهناك حركة حادثة تقتضي وضعا حادثا يقتضي حدوث
استعداد في الهيولى يستدعي لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل
حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا او صورة فهو مسبوق بشرط حادث
وفي بعض النسخ بشرط سبق حادث والاول اولى لان الحركات الحادثة الجزئية بل جميع
الحوادث اما ان يوجد دائما او بعد حدوث حادث آخر لا سبيل الى الاول والا لزم
دوام الحادث وهو ممتنع فتعين الثاني وهو ان قبل كل حادث زماني حادث آخر وهذه الحوادث
اما ان يوجد على نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب فيه لا سبيل الى الاول وهو
اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود لا حتياج كل منها الى الآخر
السابق عليه وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى الاول وهو
المطلوب واعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما وهو ان العلة التامة للحادث
ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لا يمكن حصوله
عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون سابق الوجود والا يلزم تخلف المعلول
عن علته التامة فننقل الكلام الى علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية
مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا يترك (؟) حادث في سلسلة علله الى قديم ولا يزال قديم في
سلسلة معلولاته الى حادث فاراده التفصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان العناية
الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات

سنده الى النسب المتعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت
الى العلة القديمة ومن حيث تجددها وتغيرها استندت اليها الحادثات ونقضوا ان الموجود من الحركة
كما هو المشهور عندهم امر واحد ثابت مستمر هو التوسط بين المبدا والمنتهى المفروضين او المتحققين
وهو شخص واحد بعينه لا يختلف الا باختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فهو امر دائم باعتبار
ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب العرض فمن حيث الذات الثابتة استندت
الى المبدا الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث فارتبط الثابت بالثابت
والحادث بالحادث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع
الاشكال اذ الكلام عائد في نسبة تلك النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل
في شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل
واحدة من النسب هو النسبة السابقة عليها وهكذا فان اعتبرت الحركة الوحدانية المستمرة
بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلة الثابتة وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء
بحسب تلك النسب كان لكل واحد منها مستند الى السابق عليه اقول ما سماه تحقيقا في غاية الضعف
فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان يكون مجتمعة مع المعلول في الوجود اي وجود كان
وتلك الحركة المتوسطة باعتبار نسبتها امر كمي متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع في
الوجود فكيف يستند بعضها الى البعض بالعلية التامة او بجزئيتها الاخيرة ويليه في الضعف و
السخافة ما ذهب اليه وابتهج به ما قال غير بعض السابقين في شرح الهياكل وفي رسالة الملاء
بالزوراء في ان هذه الحركة الفلكية متصلة لا جزء لها في نفس الامر بحسب الوضع وكذا
سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله
تابع لاستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية
نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة القطعية
في الخارج وجعل الوجود مقصورا على التوسط منها الذي هو امر وحداني كيف جعل افرادها
جواهر موجودة متصلة الوجود والاشبه بطريقتهم ما اشرنا اليه في مبحث الحركة واستنادها
الى الطبيعة التي هي امر ثابت بالذات وحاصل ذلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن شيء

معنى ثابت وجوده شيء متجدد كالحركة الا وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اي احوال
كانت لائقة بذلك المبدا فان كان المبدا طبيعة فلتجدد قرب او بعد من الغاية المطلوبة
وان كان ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها
الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون الآخر ولذلك
صرحوا بان مزاول الحركة يجب ان لا يكون عقلا ونفسا بلا قوة تخيلية منطبعة فبالحركة
الارادية لا يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة
لجزئيات الحركة ثم نقول لا شك ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية
في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لاجل اشراقات
عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبادئها العقلية ومعشوقها القدسي توجب
انبعاثات للحركة شوقا اليه وتشبها به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث اشراق
وبين روح من مبدئها ومعشوقها ولكل اشراق وبين روح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث
ارادة الحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والتشويقات وسلسلة من الاشواق
والارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالتوسط وهو امر ثابت
وحداني مستمر وشيء كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات اشراق كلي امر عقلي
ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلي مبدؤها النفس الفلك موجبة لارادة
كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدؤها قوة منطبعة شوقية لارادات جزئية للحركة
جزئية فالمبدا القريب للحركة الارادية الفلكية وللنفوس الفلكية شأنان احدهما في الجهة
والآخر في الوضع قوة ذات جهتين جهة باعتبار ذاتها لانها امر جوهري متصل الذات
وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه ولو لم يكن انضمام شيء من هذا الامر اليه لم يتم مبدأ
للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليه يصير مبدأ الجزء من اجزاء السلسلة الاخرى
وبانضمام هذه الجزئية اليه يصير مبدأ الجزء الآخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال
من غير دور واجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود
لانها متصلة واحدة لكن في التعبير يقع بحيث يوهم انها متفاصلة لعوز العبارة عن بيان

كون المبدأ اه باعتبار انضمام اجزاء كل منهما بين السلسلتين بغير علة للاخرى فيتجدد كل منهما بتجدد
الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح صدور كل متغير
عن حادث ومتغير وذلك بعض الفاعل المباشر للحركة المصحوب للهيولى لوقوعها في اواخر
الموجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال وحاجته الى الاستكمال آنا فآنا اقول
وقد علمت مما لقيناك من القول بتناهي الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية وقصور جميع
الممكنات عن درجة السرمد والازلية فلا سر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا صعب
لكن وفقنا الله برحمته وفضله لاصلاح النقش بنوره فنبهم الشك عن درجة درك الحق
اليقين وهو ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة الدورية ولا تفتقر هذه الحركة الى
علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث زماني فله علة حادثة هو الماهية التي عرض لها الحدوث
من حيث كونها معروضة له ولا كذلك الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة
لذاتها والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري في كون الامس
قبل وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد المراجعة
الى عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس ماهيته
الحدوث والتجدد فلا نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زائد على ماهيته كالحركات
المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث
غير حدوثها التجددي الذاتي الا بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى جوهر ما ليس الا القوة
والاستعداد فلا يحتاج في استعدادها الذاتي كون الصورة شرطا لما هو معد لهما وانما عرضت
لها الاستعدادات الخاصة بالصور دون الاخرى يحتاج الى المعدات وماهيات فيه غير خارج
فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى نفس التغير فكونها متغيرا صح ان يكون علة للمتغيرات
ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى الجاعل من اصل الماهيات بافاضة الوجود عليها من دون
خصوصيات تستضيفها وفنون حصولاتها المحوج الى علل حادثة مادية وتلك الماهية هي الحركة ولهذا
عرفها بعض المحصلين بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث التي تفردنا بها نافعة
جدا في دفع اشكالات كثيرة والله الموفق تذكر ان كل حادث مسبوق بحادث آخر ولزم من كلامه سبق

سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة فاختار التعاقب ورد الاجتماع
اراد ان يثبت البرهان التطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل
باراء العقلاء فقال قال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا
جملتين احديهما من مبدأ معين الى غير النهاية والاخرى مما قبله بمرتبة واحدة اي بمرتبة
معينة متناهية العدد واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزائدة بواحد او كثير معين طبقا
بان يقع الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الجملة الاولى والجزء الثاني بالثاني
والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان ينطبقا الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء
من الزائد جزء من الناقص او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص
ويلزم من ذلك تساوي الكل والجزء الموجب لعدم كون الجزء جزءا والكل كلا خلف
فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية والاولى زائدة عليها بعدد
متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير
لا تناهيهما هذا خلف قال الشارح الجديد وانما اعتبروا قيدي الاجتماع في الوجود والترتب
لان الاحاد اذا لم تكن موجودة في الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع
احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان
اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم
انه لا يتصور احاد واحدة من الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا
اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء انحاء من المعية دون الزمانية
والعلي هي المعية في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى واجزاء الحركة المتصلة لها هذه
المعية في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع الاشياء التي وجدت او سيوجد
علم واحد حضوري وشهودي تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء المتجددة عند
الجواهر العقلية المرتفعة عن نقيصة التغير والتجدد وعليها الاشارة ثم الوجود على نحو فيها من
الحيثية التي ذكرها التطبيق والتضايف وغيرهما من البراهين فائدة للقسم الثالث من كتاب الهداية
في احوال الشيء الاولى للنفس الناطقة ولما ذكر المصنف في اول فنون هذا القسم وجود جواهر

عليه من وسايط جود المبدا اولا ثم الى المراتب المتاخرة البعيدة المناسبة للتنزل الاقصى واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة من جهة والاستعدادات فيها يتنزل الوجود ويهبط الى مرتبة النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يرتقى الى ذروة الشرف والكمال بعد ان يهبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب الجماد والنبات والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستغني سوى الحق في المعاد فكان الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها وظاهر ان اشبه الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في اخر مراتب مراتب العود لكونها اشرف وجودا واقوى تحصلا من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار مراتب الرابطة عن القوة والحرمان اللذين مبداهما الهيولى والابدان فاراد ان يشير الى ان لها وجودا اخرويا لا يحتاج فيه الى البدن واحوال اخروية سالكة عليها من ذاتها لاجل ملكات واخلاق مكتسبة لها من البدن ولهاته لحب النشاة الاولى وذلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشاة الاخرة لها فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة لوجودها واحوال وجودها بعد البوار وفساد البدن سماها بالعوديات لكونها مدرجا يتبين مقاصدها او هام اي جدير بان يبحث المعاد من اللذين اشتملوا عن الملة والدين وما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد منه مقبول من الشرع لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الان لما نوضحه من العلل والمحكمون الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول ونحن نشير الى ثبوت هذه السعادة والى ما يضادها من الشقاوة ومن جهة النظر والقياس والنزع لا يكره من يمايز اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة يكفي لطالب الحق واليقين ويهدي الى سبيل الرشاد الى الصراط المستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده او عدمه وانما يكون منه جوازه فقط فان النبوة تكشف عن حاله وتحقق مع وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما تقرر عنه بحكم العقل من معرفته كما قوله عليه السلام واله انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل السعادة والشقاوة

والشقاوة الجسمانيين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل المشروح في مواضع عديدة منهما لان حقايق الاحوال المعادية وتشبه هيآتها وخصايص صورها وكيفياتها لا يمكن توقف به الا بقدر ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا ارتفعنا بالنظر عن الاحالة والامتناع واوقفنا المجزئة موقع الجواز والامكان ونبذنا رجمنا فيه مع دعاوي المنكرين والخصوم في بابه قام التنزيل والاخبار النبوية فيه مقام البراهين في المطالب الهندسية ومقام الادلة الواضحة في المعاني الطبيعية والالهية وصار العاقل فيه لقصوره عن تصور كيفياتها بعد ايقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به التنزيل معذورا عن غالبه وخصوصا اذ قال عز اسمه ويسئلونك فيه لا يعلمون ولولا ان احوال النشاة الثانية وتفصيل كيفياتها مما يسع الطبع للعرف بوجوبه في الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما قال الله حده لرسوله عليه واله وسلم قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي واليه يرجع قوله ووعده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس اشارة خفيفة في اخر الهيات الشفاء الى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما يشهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسمت في النفس تم هناك ادراك المشاهدة وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الجسمانيان والقياس بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها بعيدة عن مثل هذه الاحوال ويتصل بكمالاتها بالذات وينغمس في اللذات الحقيقية وتبرا عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل البراءة ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ

في الزلالي لبعض مستورات بقوله ان اللذات المحسوسة الموجودة في الجنة من الحور والنكاح
يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه
وامكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان
على امكانه واما الكلام في ان لبعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها رغبة كاملة بعض
العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فان هذا انما خوطب به
جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة ولكل واحد في الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى
ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالية فلذة كما في النوم الا ان
النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيال والحس لان الالتذاذ
الان انما بالصورة من حيث انطباعها في الخيال او الحس لا من حيث وجودها في خارج فلو وجد
في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي الانطباع في الحس وعدم في الخارج
لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصور
المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة
في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في
النوم فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة
لعظمت اللذة ونزل منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الاخرة في هذا
المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة في القوة الباصرة فلا يخطر بباله شيء
يميل اليه الا ويوجد له في الخيال بحيث يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله ان في
الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة
على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج
الحس فحمل امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا ينقص رتبتها في الوجود
اختصاص وجودها بالحس وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها مراد لا من حيث خطه وحظه من
وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقط توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق
المعقول وقد تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع

فيتسع الطرق ولا يضيق واما الوجه الثالث الحق فهو ان يكون هذه المحسوسات
امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة
كالحسيات فيكون هي امثلة لها لكل واحد مثالا للذة يوازي رتبته المثال في الحسيات فانه لو رأى
احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والاشجار المطردة باللبن و
العسل والخمر والاشجار المرتبة بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب
والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان الماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر
يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور يرجع بعضه
الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور الملك ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة
الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق
لكل واحد مذاق يفارق الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان تعلم كذلك وان كانت
مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة
فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف
بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور والعارفون
المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطايف السرور واللذات العقلية
ما يليق بهم ويشتهي ترغيبهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه فاذا اختلفت
الشهوات لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة
البشرية عن الاحاطة بعجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية العت بواسطة النبوة الى
كافة الخلق القدر الذي احتملت افهامهم فيجب التصديق بالمفهوم والاقرار بما وراء
منتهى العلم من امر يليق بالكرام الالهيين انتهى قوله اقول وهذان القولان من كلام
هذين الشيخين اقرب بارائهم من كلمات ائمة الحكمة والكلام في باب توجيه المعاد
الجسماني بالعقول وحاصلهما ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت ونتيجة عالم القدرة
والقوة لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن
الكثيف الظلماني المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود لا يترتب عليه الاثار لكثرة حجب

ولا يكون ثابتة ايضا بل متغيرة لان مظهرها قوة خيالية دائمة التحول والانتقال والتجدد و
الزوال حسب اختلاف امزجة محلها بما يرد عليه المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية
وكلما استراحت النفس من الاشتغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن ا
المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة
واحتبس من الاستعمال النفس اياها اما بالنوم او بتوجهها الى الجهة العالية بقوة في
ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها فاصبحت فرغة للصور شاهدة
اياها بحواسها التي هي ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان في حالة النوم يبصر
ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن الادراك
فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن
بل هي اتم وامنع من التي في البدن ولكن هذه عايقة للنفس عن استعمالها اياها و
كما ان حواس البدن كلها يرجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع حواس
النفس وقواها يرجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة يصير في حال رجوعها
الى ذاتها من هذا العالم ادراكها الاشياء عين قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة
جوهرا واقل مزاحمة وسعا وقد من قواها اما لفتورها وضعفها كما في النوم والمرض او لقوتها
خيرة كانت او شريرة كما للانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين كانت ملاقاتها وم
شاهدتها للصور اقوى وترتب اثار الوجود الذاتي عليها اكثر مع بقاء تعلقها
بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي لا يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم موطن
عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الامور الاخروية كما لبد في العالية
ذاتا وفعلا فيقدرون على ايجاد امور شبيهة الامور الغيبية كاسماع النبي صلى الله
عليه واله للحصى وذكر الحصى والاحجار وان لم يكن هذه الكمال دايما لهم يجب خواص
الاوقات والتعلقات وما يتبعها من الاحوال كما روي عن النبي صلى الله عليه واله
ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة ولا يبعد ان يكون لبعض
افراد الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس واقوى التاثير والكمال

والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب
الظلمة لا يشوشها التفكر ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها اي شغل وكيف لذلك الانسان
في اليقظة ان يبصر عالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات
وامور الاخرة ولكن هذه المشاهدة صحيحة اتم من المشاهدات الدنياوية الناقصة
لاجل المادة وضعف الادراك بكدورة الشهوات وشواغل هذا القالب المظلم المحجوب
عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى ولا يدركه الابصار وربما يشتغل بعض المكاشفين صور
ذلك الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين
وجميع ما ذكرنا لظهور سلطان الاخرة مع بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذه انموذج
بوقوع احوال الاخرة لها فانها اذا انقطعت تعلقها بالبدن وحصلت لها اسباب
ادراكها صارت حواسها الباطنة لادراك امور الاخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب ما بينته
في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة او الكريهة صور حسنة
كالجنات والانهار والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة باليواقوت واللؤلؤ
والمرجان او قبيحة مؤذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والجحيم والزقوم
والغسلين في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى البدن مثل هذا البدن الذي كان لها في الدنيا
مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة كما نطقت به الايات من نصوص
التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتاويل كقوله تعالى قل
يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل شيء عليم فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه امر
ممكن غير مستحيل يوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وانكارها كفر مبين
والاستبعاد ايضا في غير الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه في اول الامر كما يجب
تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها ما يحصل له
شيئا فشيئا وبلوغ قامته الى الكمال قليلا قليلا لكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما
ثم طفلا الى اتمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث

والحدوث لا ينحصر [illegible] في هذا النحو لجواز ان يكون دفعة [illegible] لا لخصوصية لبعض الازمنة
والاوقات والاوضاع الفلكية يرجح ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكوين ابدانهم دفعة
واقعة واحدة ونفخ ارواحهم في ابدانهم المكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكة
الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك الصور لاستعدادها لحصول المزاج الخاص مرة اخرى كما
يكون الوف كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف من العفونات
تكونا دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا في البدني والاعادة بل يجوز ان يكون
التعلق الاخروي الى البدن على وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال الغريبة والاثار العجيبة و
مشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفوس مشاهدتها ايام في النشاة الدنياوية وكذا النفس م
اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون
البدن المعاد غير البدن الاول بحسب التشخص لا سيما لكون المعدوم بعينه معادا وما يشهد
من النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي من
قوله عليه السلام يحشر بعض الناس يوم القيامة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وبعيد
ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب
والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والجرائم
وارتكب المعاصي والزور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس ولو بواسطة
الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والشخص كالاجزاء الاصلية في البدن او غيرها ولهذا
يقال للشخص مع انتقاله من الصبوية الى الشيخوخية والتبدلات والاستحالات الواقعة
فيها بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والآلات ولا يقال
لمن جنى في الشباب فعوقب في الشيب انه عقاب لغير الجاني هذا واعلم انه قد زعمت
الفلاسفة الطبيعيون واوساخ الدهرية الذين لا اعتداد باقوالهم وآرائهم في الالهيات
ولا في الفلسفة انكار المعاد مطلقا لان الانسان زعما منهم انه يتكون من مزاج وامتزاج لهذا
الهيكل المحسوس بما فيه من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت ولم يبق منه الا المواد
العنصرية ولا اعادة للمعدوم فهافتة لا برهان له على ما يدعيه فحكموا بانه اذا مات مات ولم

ونيل سعادته او شقاوته فقد فات كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حياتنا الدنيا
نموت ونحيى [illegible] والرعي فيعبر غثاء احوى فلهذا السبب انكروا النبوة المنذرة
بالبعث وفوائدها واصروا واجتروا على منع نشر فوائدها وفي هذا التكذيب للعقل على ما
يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف
جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج
فيفنى بالموت ولا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون
من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور
المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار
في الزيتون والماء في الورد والنار في الفحم وذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني
فقط لان البدن ينعدم بصورته واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه
للفناء فيعود [illegible] به كثير من علماء الاسلام كالامامية رضوان الله عليهم
والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني القول بالمعادين الروحاني والجسماني
جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والكرامية
وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين
يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم وينكرون الا في الآخرة
والجنة والنار فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني اظهر واكثر من الآيات
المشعرة بالتجسيم والتشبيه والقدر والجبر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فليصرف
هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان
والاجسام على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم
بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام
العقلي لاصلاح الخلق وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه
لذة وكمالا والانذار عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم [illegible]
الاشياء والمحسوسات عن ذات المبدا الاول وذوات العقول الفعالة

اى المبادى العقلية والشرعية يحاكيهم لهم بما يدل لانها الماخوذة من المبادى الجسمانية ويحاكيها بنظائرها
من المبادى المدنية ويحاكى الافعال الالهية بافعال المبادى المدنية من الملوك والسلاطين
القاهرين ويحاكى افعال القوى والمبادى الطبيعية بنظائرها من الملكات والصناعات
والقوى الارادية وكذلك يحاكيهم من المعقولات بنظائرها من المحسوسات فيعبر عن المبادى
بالهاوية والظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التى هى غايات
افعال الفضايل الانسانية بنظائرها من الخيرات العرفية التى يظن انها خيرات ويحاكى مراتب
الموجودات فى الوجود بنظائرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية فوجب ان
يخاطبهم الانبياء فى امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر
النظام ولهذا قيل ان الكلام شبيه باشباح الفلسفة فلذا احتاج الى التاويل عند تعذر
الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه
وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى امثال معاد النفس
والرعاية لمصلحة العامة يؤدى الى نسبة الانبياء صلوات الله عليهم الى الكذب فيما
يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء
الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التى لا حقيقة لها نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادة ظاهر الكلام وثبوتها فى نفس الامر مثل للمعاد الروحانى واللذات والآلام
العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على
ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد فى عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد
نظايرها على وجه الطف واصنع فى عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن ينفيه هداية النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد
او تبقى وعلى الثانى اما ان يتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ او لا يتعلق ببدن بل تبقى موجودة
بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها
شيء يقبل الفساد وشيء يقبله بالفعل فيكون فيها شيء يجرى مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد و
شيء يجرى مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لامتناع اجتماع الفساد لان الفاسد بالفعل غير

غير القابل له اى للفساد اى من لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول فيكون
القابل غير الفاسد قال الشارح الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم و
الفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويكون فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض
الحالة فيه بل معناه ان ذلك ينعدم فى الخارج اذا احضر ذلك الشيء فى العقل وتصور
معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به فى حد نفسه فى العقل لا فى الخارج اذ ليس فى
الخارج شيء وقبول وعدم قايم بذلك الشيء اقول كان ينبغى البرهان المذكور على كون
كل حادث مسبوقا بالزمان محتاجا الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق فى ذلك بين جانبى
الوجود والعدم لان البرهان اذا تم فى جانب الوجود تم فى جانب العدم بلا تفاوت
اصلا نعم كل معدوم صرف لم يدخل فى عالم الوجود لا يحتاج فى عدمه الى سبق حامل لزوال
ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذى ذكره من ان العقل يتصور ماهيته ويلحقها العدم فيجدها
موصوفة بالعدم فى العقل ويحكم على عدم اتصافها بالوجود فى الخارج فيصدق الموجبة
الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم بها فى الذهن وعدم قيام الوجود فى الخارج
اصلا واما الاشياء التى طرأ عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذى كان ثابتا لها فى الخارج
فلا بد لها من حامل القوة عدمها وبطلانها لا يكون ذلك اى حامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها
لان حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية قوة الفساد والبطلان التى هى قوة
الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز الوجود وقد مر فى مبحث المواد
ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد وان يكون الحامل لقوة الفساد والحامل
ذاتها الذى هى بها بالقوة ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور و
الاعراض فى حامل قوة الفساد للنفس ان كان محلها فيكون النفس قائما بالمادة وقد
ثبت تجردها وان كان جزء لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت
بساطتها فان قيل احد بطلان النفس على هذا الوجه بل يجوز كونها مركبة من مادة
وصورة مفارقتين جوهريتين يزول احديهما وهى الصورة لها ويبقى الاخرى وهى الحاملة
لقوة وجودها وعدمها فينقل الكلام الى السنخ الباقى من النفس ولا نعنى ههنا بالنفس

الا جوهر مجرد الذات احدى محل العلوم والمعارف وهذه الباقي لو كان قابلا للفناء يلزم اجتماع
الوجود والعدم فيه حيث عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة معدومة
معا في حالة واحدة هذا محال ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود او العدم
في الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتي الذي يعم المبدع والكائن جميعا
وهو قسيم ضروري الوجود والعدم لان هذه هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند
حصول الشيء الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه
فليس لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهي بالفعل
موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا مرارا
ثم ان الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والاخر بحسب
الخارج مفاد احدهما امر بحسب التحليل العقلي ومفاد الاخر امر بحسب الخارج فان
قلت النفس ان كان جوهرا مباينا عن المادة لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدا
المفارق في المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان استعدادا احدهما البقاء في
تلك المادة البدنية فينعدم وان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية
قبل حدوثها فيكون البدن محلا لامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها
قلت البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس مستعد لان يكون له كمال ونفس مدبرة
ويلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة في نفسها حتى يكون له وكذا وجود الجوهر المفارق
في نفسه هو بعينه ان يكون وجوده لغيره وجود النفس ولا يمكن ان يكون وجوده
في نفسه الذي هو وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره بل يتغاير الوجودان كالجوهر
المقارن والوصف حيث ان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها للشيء الاخر فقد علم
ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها وان استلزم الاول للثاني فيجب
استدعاء الاستعداد البدني للاول او فاضة المبدا الجواد للثاني عليه لكونه مقدمة
للشيء الواجب الافاضة من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل فكون
النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل

لاجل زوال استعداده وعدم قابليته لها وبطلان كونها كمالا له انتفاء وجودها
في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشيء للشيء وان اقتضى وجوده في
نفسه لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضي سلبه في نفسه او لا ترى ان كون الوصف لك
يلزم ان يكون له كون في نفسه ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم
الا ان كان ذلك الشيء مما يكون وجوده في نفسه بعين وجوده لشيء اخر فيلزم من انتفائه
عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة والاعراض حيث يلزم
زوالها عن محالها فسادها في انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه
استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل
لا ان فيه استعداد الوجود النفس واستعداد العدمها لكن اللزوم بين الوجودين
متحقق اي وجود النفس له ووجودها لذاتها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن
وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما شبه بعضهم البدن بشبكة
اقتنص بها وجود النفس من مبداها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة
الشبكة اقتنص بها لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فبقي ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة مانعة
له عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط
حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب
المضاف وهو اضعف الاعراض واخسها فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض
لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء
بالذات سبب لعدم ذلك الشيء وقد علمت ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس
ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم
ان يكون باقية ما دام كون مبداها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواه و
هيئاتها الظلمانية واغشيتها المادية عائقة لها عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطائر عن
الوصول الى الجو العالي واتصاله بالطيور السماوية مقارنة الشبكة ويتقوى بتعطله
فاذا مات البدن وخرب وانهزم جنوده وقواه تخلص جواهر النفس عن حبس البدن.

وسوديات القوى وتشرف بصحبة القدسيين والملأ الاعلى مع حصول كمالها وعجز
بالآلات المجازية ومدخليتها في وجود الكرسي ثم بقاؤه مع انتفاء الآلة او بعدها سبقا
النفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والآلات البدنية في تحصيل
مطلوبها القدسي ومراداتها العقلية ثم نقضتها ورفضتها بالكلية كما في قول شاعر الحكماء،
واذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام ولا سبيل الى الثاني وهو القول
بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء كان من نوعه او لا وسواء كان
النقل بالنزول او بالصعود لان النفوس حادثة على ما مر على ما هو مذهب المعلمين و
الرد وساير المتأخرين خلافا للاقدمين من حكماء فارس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه
فيكون التناسخ محالا لان النفس كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج
البدني باستعداده اي حصل يستدعي وجودها من المفارق وتعلقها به فالبدن الصالح
للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدأها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس
اخرى على ما استحقه بالاستعداد عن المبدأ بسبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد
نفسان مدبرتان له وانيتان مدركتان وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من الناس من
ذاته الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان فظاهر ان
اعداد الحيوانات تزيد على الانسان كما ان النبات على الحيوان فيفضل ذوات النفوس
من الحيوانات والنباتات عن نفوسها بلا تعاكس وهو محال وان كان بالصعود الى الانسان
فالنفوس المنتقلة تفضل عن الابدان فيتناسخ ومن الحيوانات الصغار انواع يزيد عدد
نوع واحد منها على جميع البهائم من الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يسع ما ذكروا
وتفصيل هذا المبحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي **هداية**
لما اثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت ان لها سعادة و
شقاوة حقيقيتان دون ما هو بحسب البدن وجزاءه وشروره لما مر فان تفصيلها
يستفاد من الشرع ولا شك في ان سبب السعادة هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة
هو حصول المؤذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصور معناهما فلذا فسرهما

فسرهما بقوله اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية لان الشيء
قد يلايم من وجه دون وجه آخر والالتذاذ يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملايم
واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون
بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته و
لهذا عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فادرج لفظ النيل الذي
هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز و
اللذة لا تحصل الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك والاصابة
جميعا بالمطابقة اوردهما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز
وجماعة زعموا ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا خطأ نشأ من اخذهم ما با
لذات مكان ما بالعرض فان ادراك الحس يكون بسبب انفعال الآلة وتغيرها عن حا
لها لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الآلة فمتى انفعلت الآلة وتغيرت عن حالها
استكملت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده اذا لم يكن مشوبا بضد او عدم
كما هو لها من حيث هو موجود له فان الوجود من حيث هو وجود ادراكه ويتبعه لذة
بالشرط المذكور فنسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح واما ادراك نفوس
الافلاك فليس فيه انفعال لا في الالة ولا في القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة بحسبها
كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والنغمة عند السمع والتمني عند الخيال والانتقام
عند الغضب وقد اشرنا سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس
بوجه من الوجوه وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملايما للآلة المتعلقة به والملايم للنفس
الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات بان تتمثل النفس من تصورها
ان تتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه على ما هو عليه والاكتناه بذاته غير ممكن ولا
يمكن للممكن من حيث هو ذاته لعلة الامر ذرا حجاب او حجبت المعلول الاول فنواتيه
لا يتم ذاته الا بواسطة من حيث ذاته النفس ذاته فيكون مشهود الحق له بحسب مشهود

ذاته وهذا الايمان الغاية الذي ادعوه فانه يحصل بترك الالتفات الى الذوات والاقبال
بكلية الذات الى الحق الاول وترك الالتفات الى الغايات لا يستلزم نفي العلم بها
مثلا كان العاقل من المبادي لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل قوة
يدرك الحق الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عن الحق بقدر قصوره ونقصه فلا
حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلايق الا قصور الذوات ونقص درجة
الوجودات عن كمال الحق وجلاله ودرجته في الوجود فالحق بقدر مراتب العقول
والاعداد لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بكماله لانها لا تتصور انها ومالا يكون
موجود العالم من الكمالات كما لا يشعر العقول الفعالة بقصورها في وجودها عن رتبة
الاول ودرجة درجة وجوده انه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اي كل مقدور
في حقه ويليق بجنابه بوجه يكون حاصلا من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته بري
عن النقايص والشرور والافات فان منبعها الامكانات والقوى والامكان يتبع
الوجوب يتبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما
هو اعلى واصوب مما قد فاض عنه من النظام ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول
المجردة والنفوس الفلكية والاجرام الساوية من الافلاك والكواكب والكاينات
العنصرية من البسايط والمركبات حتى يصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات
من الواجب والممكن على الترتيب هو لها فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الذي هو كله الذي
وانت تعلم ان العالم عالم الصورة لا المادية قال الشيخ لا يكبر ان النفس على البلوغ الذي
بسببه يصير الانسان سعيدا في العلم وكان الحد الذي يقع فيه سلك الشقاوة العلية وانه
في كتاب المباحثات اشعر بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفا زعم على سبيل التقريب
ان يتصور النفس المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده
بالبرهان ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى
ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدأ الاول الى
اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمه

المتقدمة للكل اي وجود يخصها وانه وحده كيفيتها وانها كيف لتوقف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه
من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملايم لها من جهة القوة العملية
فهو ان يتسلط على ساير القوى البدنية ويحصل للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه
فان النفس لها عن القوى وتارتها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق واستغلالها عليها
عدم انقيادها لها من سعادتها وقربها منه ما دام في البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها
فليستعملها بقدر الضرورة والاحتياج وليسلك بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا
ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوة ولا يكون ايضا متهورا
ولا جبانا بل شجاعا في القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور والجبانة وكذلك لها ملكة
في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل منزلها او اهل بلدها
في المعاملات الشرعية او في السياسات الملكية ان كان لها رتبة في السياسة وهذه الحكمة
توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهو غير الحكمة التي هي العلم بحقايق الامور
فيها كلما كانت اشد افراطا كانت احسن بخلاف هذه وهذه الخصال الثلث هي التي
يسمى العدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية التي هي العلم
بحقايق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية
والعملية من حيث انها كمالاتها مؤثرة عندها ادراكاتها من دون العلايق البدنية
التذت بها لا محالة وهذا الادراك على وجه التام حاصل لها بعد الموت واما قلنا ان هذا
الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات وتكررها وتعقلها
بالفعل بتكرار ارتساماتها وحصولها لها حتى يصير ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم مستعدة
بل يتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصلت لها ملكة الاتصال لا يحتاج في
تعقلاتها الى الالة الجسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الالات
البدنية وقد ذكرنا ان اللذة اذا اشتدت بسبب شدة القوة الدراكة وزوال
المانع عن الادراك انقلبت شدة فيكون اللذة للنفس بسبب الادراك المعارف
العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اي عدم حصول اللذة با

التعقلات الحقة حالة تعلق النفس بالبدن وقواه المادية انما كان فقدان الملائم من
الادراك التام للملائم المصحوب باللذة او عدمها وهو التعلقات البدنية والعلائق
الجسمانية فان القدر الذي ينال النفوس من البهجة بالنسبة الى هذه مختلف جليا حين
التشغل بالبدن المانع للنسبة الى هذه بين عينها بحيث يخفى قدر النسبة الى هذه يخفى قدر
اللذة والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما يجده النفس حال الادرا
عند انحلال الشبهات واستفتاح المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك المنود بل هو
بيش قليل وشائبة من اللذة العقلية نسبته اليها كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول رائحة
المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بطعمها ومع هذا كثيرا ما يكون الانسان
متفكرا في امر يهمه من المعقولات وعرض له امر شهوي عظيم في بابه وخيره من الظفر
استحقت بالشهوة ان كان اكبر النفس لقدر الذي ينال النفس من اللذة بسبب الشبهة
وان كان خافيا له في هذه الدار الدنياوية لكنه من العلوم انها اذا ارتاحت في هذه
النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله لكان بينها وبين هذه
الامور مناسبة شديدة تودون بيلغام البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن
قدر اليقينية وحصولها اذا زينت في النشأة الدنياوية بمعرفة الله وجواهر النوبي
فاذا انفصلت عن البدن وكانت متنبهة بالكمالات عارفة بمعشوقها الحقيقي عن
اليقين فزال عنه التعايق البدني والحجز الذي كان حاصلا لها بسببها لعت اللذة
العظيمة رفعه ويكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية والحيوانية لوجوه لا سيما
لانها لذة تخص بالجواهر الحية المختصة عند حالتها الطبيعية وهي اجل من كل لذة واشرف
اذ التفاوت في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب مقدار
القوة الادراك فان لادراك القوى لذة قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب
المدرك فكلما هو اكمل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان
كذلك فكيف يقاس اللذة الحسية مع خسة الحواس وقصور المحسوسات لكونها اعراضا
مادية ونقص الادراكات وشوبها الآفات لا يعتد بها مع تخليص مدركاتها وشوبها من الملا

من الملابس المانعة العقل من اللذة وعند ثبت هذه واجب الوجود بذاته الذي هو
الكمال المطلق لا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والذوات المقدسين هذا
من جهة المدرك واما من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة
في مادة فهي اذن بعيدة عن التغير والدثور والهلاك لانها ادوم الموجودات النسبة الى
الواجب الوجود بذاته بخلاف القوى الدائرة الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود
سريعة الاذعان وفتور نحو الزوال والدثور واما من جهة الادراك فان القوة
العقلية تدرك المعاني مرتبة عما سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى تدركه
مشوبا بغيره من الغواشي والعوارض ولا يقدر على ادراك حقايق الاشياء كلها ولبها
بل تدرك الظواهر بحيث يقبل التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها
بحيث لا يقبل التغير هداية يريد ان يثبت في هذه الهداية الالم العقلي ففسره اولا
بانه ادراك المنافي من حيث هو مناف ومنافي الشيء ما يقابل ما يلائمه وفائدة قيد
الحيثية وساير ما يتعلق بتفسير الالم تعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تفسير اللذة ثم قال والمنافي
للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها انما هو الهيئات المضادة للكمال من الاعتقادا
المنافية للحق ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخصوصا
للاريات المنافية كما دات فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات
المضادة للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات فيعرض لها الالم العقلي
وانما لم تجد ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في ظلمات
الطبيعة وتغشيها بغشاوات الهيولى فاذا زالت تلك العلائق والعوائق واتقادت بما
لها من الكمالات ومعشوقها الحقيقي كما تنفر الامراض الاستلذاذ ويميل الى المكروهات
في الحقيقة ويفرح بها كما يميل المريض الى اكل الطين ويستلذه بسبب الحالة الغريبة كما اشار
اليه سابقا في الذة اللذة والجراحة الراحة والان زال الوزر والظهور فاذا فارقت
البدن وصفت ادراكاتها لاجل زوال العائق عرض لها من الالم بفقدان مقتضاه
كما لا وخير الكفاء ما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرنا عظيم منزلتها فيكون ذلك شقاوة

وعقوبة لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجديد البدن بالزمهرير وكيف
إنما يكون للنفس اكتساب الشوق إلى كمالها وجزم بأن كمال النفس بتصور المعقولات
وحصول ماهية الحق دون الغافلين من العوام والنساء والصبيان هداية قد علمت أن كمال
النفس الناطقة بحسب قوتها النظرية أن يحصل لها تصورات حقائق الأشياء والتصديقات
اليقينية بوجوداتها وأحوالها وهو كمالها الباقي معها وبحسب قوتها العملية التجرد الفائق عن
البدن وقواه فالنفس الناطقة باعتبار قوتها النظرية لا تخلو من أن تكون كاملة أو ناقصة وعلى التقديرين
لا تخلو من أن يكون لها إلى الكمال شوق أم لا وباعتبار قوتها العملية لا تخلو من أن يكون تقيده
عن الهيئات البدنية أم لا وإذا اعتبر كل من حالتيها العلمية والعملية من إحدى الأقسام الثلاثة النظرية
انقسم كل منها إلى قسمين وهاهنا كلام آخر مع بقاء النفس عن الهيئات المذكورة أو لا
سعة فالمقام ورد في هذه الهداية الحالة الأولى بقسميها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم
من مراتب السعادة والشقاوة فقال النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات
الربانية إذا فارقت البدن وحصل مع ذلك الكمال العملي التنزه عن العلائق الجسمانية والهيئات
الردية الظلمانية اتصلت بعالم القدس وانتظمت مع الملائكة المقربين في حضرة القدسي
جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر كالحق عند السلطان والوزراء عند
ملوك الدنيا وملاكها فيحصل لها من لذة البقاء وسائر اللذات العقلية ما لا عين رأت
ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فإن فارقته ولم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسدانية
والتبرئ عن العوائق البدنية بل بقيت فيها الهيئات البدنية وتعلق بها الميل إلى اللذات
والشهوات الحسية تضررت بتلك الهيئات المحجوبة عن الاتصال بالسعادة وبقيت مشتاقة إليها
مشتهية لها الحسية ولم تجد إليها سبيلا لفقد الآلات فتتأذى بها أذى عظيما لكن هذا
الأمر لما كان أمرا عارضا يزول الألم الذي كان لأجله وتحصل لها اللذة بالمعارف الإلهية
المكتسبة وتنخرط في سلك المقربين وذلك بعد زوال تلك الهيئة ومدة بقاء هذا الألم مختلف
طولا وقصرا بحسب كيفية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة قوة وضعفا هداية
أورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي خلو النفس عن الكمال العلمي مع شوقها إليه على سبيل

الإجمال من غير تفحص لها المقتضيتها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال النفوس الناطقة
التي وجد أي الخالية عن الكمال إذا ظهر لها اتفاقا أن من شأنها إدراك الحقائق بكسب المجهول
من المعلوم أي بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر في الأمور الجزئية
لزم لها من هذا الكسب شوق إلى الكمال إذ التحقق لها أنها لو اشتغلت بتحصيل المعارف
الحقيقية والعلوم اليقينية التي يعد من كل عاقل غير حسب هذا لها فضيلة وكمال وأن تجنبه رذيلة
ونقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم وكملت بها الكمال الممكن لنوعها فإذا
تفطنت وتيقنت بأن من شأنها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوقا
وميلان ذاتيا إلى الكمال لكن هذا الشوق يندفع فيها مستورا لا يظهر لها ظهورا تاما في
الحياة الدنيا لكثرة شواغلها بما يلهيها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات
الدنية كما في قوله تعالى ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر فإذا فارقت البدن وانكشف لها
شوقها الذاتي إلى الكمال وليس معها أسباب الكمال لفقد الآلات والقوى بسبب الموت
يعرض لها ألم أعني ذلك أي الشوق إلى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله الألم
العظيم وخصوصا إذا كانت معها بعض الهيئات الردية لأن هؤلاء إما المعرضون عن
البحث والمتكاسلون عن اكتساب الكمال لا لشيء وإما المعاندون الجاحدون للحق المتعصبون
لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والنفوس البليدة التي صرفت قواها في غير ما خلقت
لأجله وكفرت بأنعم الله فثبتت فيها علوم باطلة وعقائد فاسدة ورسخ فيها الملكات
غير ملكية وهيئات مضادة للكمال فهم أسوأ حالا وأكثر وبالا وأردأ مآلا إذ قد تمكنت
فيها بأن شوق ما فارقتها وكانت عديمة الوسيلة إلى المبدأ فما تتخلص كرب سعير
الأشواق محترقة بنار ألم الفراق وهو ألم النار الروحانية الموقدة التي تطلع أي تظهر
وتلوح على الأفئدة والعذاب الأكبر الذي قدم عليه من دونه العذاب الأدنى
واعلم أن حرارة هذه النار الدنياوية تابعة لصورتها النوعية كما تحقق من قبل
وقد حققنا في غير هذا الشرح أن لكل نوع جسماني فردا روحانيا منه في عالم الأمر
فالنار الجسمانية شرر من نار قهر الله المعنوية لعدم نزلها في مراتب كثيرة تنزلها في

في مرتبة النفس بصورة العقل اولى بما فوق سورة العقل في اوراق الافلاط مع رطوبتها مالا يوثر
النار في الحطب ومن هذا يعلم ان كل مسخن لا يجب ان يكون حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثرا
للنار الروحانية فلا جرم ان ايلام تلك اشد وادوم من ملايم هذه كيف وكل قوة جسمانية متناهية
التاثير كما مر وهذا معنى ما ورد ان النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن
الانتفاع بها فانا لا نريد بالنارية هذا الصفاء والاشراق والتلالؤ واللمعان فان ذلك كله ليس في
النار الحقيقية واما ثبت لهذه النيران لا غايتها انا محرقة بل فيها نار ونور واما النار المحرقة فقط
انما محرقة وسوزنية فقط عنه تراه وهذا المحسوس من النار ليس محرقة حقيقة والذي ما ثر الاوراق و
النفوس حق وحقيقة هي نار الله مستورة عن هذه الحواس في رجعة عن الفكر والعياس وهي النار
الكبرى المطلعة على الافئدة والنفوس المرتبطة نوع من الارتباط بهذا المحسوس هداية اراد ان
يذكر في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال وعن الشوق اليه وقسمها الى قسمين
من جهة ما هية عملها جنس ما لها مع كل منهما من المرتبة فقال النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم بحقايق ا
الاشياء والشوق بالتجرد عن العالم الادنى او ان رفت البدن عن نشتاقه الى الكمال ولا تكتسبه
شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حدوث داعي فيها وكانت خالية عن ما يوجها من الهيئات البدنية وا
الاخلاق الردية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم الحاصل من الم الشوق وعذاب الجهل ا
المضاد للكمال فلها حالة خالية عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما قال الشيخ في الشفاء
لان الرحمة واسعة بانها لكل شيء ملائم يوجد فيه ايه منافية للرحمة فكانت البلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء اي ناقصة اي التفطن الذي يحصل منه مجرد الشوق دون ان يبعثها جهالة
تحصيل الكمال واما اذا لم تكن خالية عن الهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى
العوالي العلية فيها لم يفقدان البدن ويتقضايه لان خلق التعلق بالبدن وتشتيا قواه باقية
من دون حصول المشتاق اليه لفقد آلات تحصيله ويبقى كدرا لهيولا مقيدة بلباس العلائق
البدنية مشغولة باغلال الهيئات الردية فيكون في غصة وعذاب اليم لاكثر العجزة العقل لكنهم بعدم
محورهم وانكارهم الحق ليس عذابهم دائما بل يزول بزوال الهيئات الرديئة شيئا فشيئا ولا ببعد
بان تنقص حال الناس ولعلهم يحسبها في ما لهم اقرب الى الانعام من الذي ذكره العلة الاستمالة

لاشتماله على بعض الرموز الرابية فنقول بحسب العاقبة بسبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين
واما اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة
الآية واصحاب الشمال اما المطرودون الذين حق عليهم القول في القضاء الساتي وهم
اهل الظلمة والحجاب المختوم على قلوبهم ازلا كما قال الله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
لهم قلوب لا يفقهون بها الآية وفي الحديث الالهي الرباني هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي واما
المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة القابلين للنور في اصل النشأة لكن احتجبت
قلوبهم بالرين المستفاد من ارتكاب الرذائل وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية و
السبعية لقضاء اوطارهم الشهوية والغضبية ومزاولة المكايد الشيطانية بقوتهم الوهمية
المجردة حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم واركت على افئدتهم
فبقوا اشقياء حيارى في الضلالة تائهين في الغواية قد حبطت وانتكست رؤوسهم فهم اشد
عذابا واسوء حالا لمنافاة سكة استعدادهم لما لهم والفريقان هم اهل الدنيا فانهم في الآخرة
من نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم راسا لقبول الهداية واما الثاني فمن زوال استعدادهم
وسمهم وطمسهم لقبح اعتقادهم فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب اليمين
اما اهل الفضل والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات للجنة راضين لها راضين بما وجد
وا ما عملوا حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم و
صفاء قلوبهم المبتولون درجات الجنة على حسب مناسباتهم واستعداداتهم من فضل ربهم
لا على حسب كمالاتهم من ميراث اعمالهم اما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا وهم
قسمان العفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لقلة مزاولتهم اياها ومباشرة
العقوى العلية فيها او لكان توبتهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا بسبب الايمان والاعتقاد
الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية والتفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم
حسنات والمعذبون حينا بحسب رسوخ بعض من المعاصي حتى خلصوا عن درن ما كسبوا فنجوا وهم
اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن الرحمة تتداركهم
لعدم الجور والطغيان وهؤلاء هم اهل الآخرة واما السابقون اما المحبون او المحبوبون فالمحبون

هم الذين جاهدوا واحق جهاده وانابوا اليه حق انابته فهذا هم سبيله بتكميل القوتين لهم في
العلم والعمل بالانتقاش بالمعلمات والتجرد عن الجسمانيات والمجذوبون هم اهل العناية الازلية
الذين اجتباهم وهداهم الصراط المستقيم والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم هم المستعدون
الذين بقوا على فطرتهم الاصلية واجتنبوا رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم
وبقاء نور هم الفطري ولم ينقضوا عهد الله والفرق بينهما ان المحبوب يحتاج الى هداية الله
بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى لحبيبه عليه السلام كذلك لنثبت
به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى الهداية
والتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول ولسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم ان مدار
الشقاوة التي توجب الهلاك السرمدي على ضرب من الجهل وهو المركب الراسخ وضرب من
الرذيلة فان شقاوة تسقطه من رتبة الانسانية وتقتضي الشقاوة بمر الكون عن الكمال مع سعادة ما ناقصة
وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي
كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة
اما ان يكون بحسب الفطرة القوة النظرية او القوة العملية فهي ستة فالذي بحسب نقصان
الغريزة في القوتين سعادة وغير متحير بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بحسب الراسخ
في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير متحير اليه لكن
عذابه دايما واما الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة
العملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد
الموت اما لعدم رسوخها او لكونها مستفادة من الافعال والامور فيزول بزوالها
لكنه يختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها
في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاما اذا لم تعرف بها
ما يفيد الكمال او اشتغلت بما يصرفها عن اكتساب الكمال او تكاسلت في تحصيل الكمال وعدم
اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى
الكمال فتقع في سعة من رحمة الله تعالى لا سعادة يليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا

الا انه ذهب بعض الحكماء الا انه لا يجوز ان يكون معطلا عن الادراك فلا بد ان يتعلق بجسم من
لما انها لا تدرك الا بالالات الجسمانية ولم تنقطع علاقتهم من الاجسام ومع ان ما ان تعتبر سابقا صورها
يكون نفوسا لها سواء كان في شدة الاخروية كما يقول اهل الشريعة الحقة في هذه النشأة الدنيا
كما يقول اهل التناسخ واما ان لا تعتبر كذلك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو علي من انها
تتعلق باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل تستعملها لامكان التخيل الصور
التي كانت معتقدة عندها وفي ما ضاهاه هذه الجزاءات الاخروية مع حسب كيفيتها قال بعضهم ويجوز ان
جرم الذي يتعلق به يتولد من الهواء والادخنة غير متحرق فيحصل لهم به سعادة وهمية وكذلك لبعض
الاشقياء شقاوة وهمية قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال
وان قرب من النار فيحلله بسرعة الجوهر ها وان كان دونه في الهواء فاما ان يتجمد او يتكاثف
فينزل بردا وليس في جرم محيط يمنعه عليه اليبس يحفظه عن البدد ويمنع عبرة من خارجه ويتعين فيه محل
التخيل شكلا ولا بد من جوهر يابس تحفظ فيه الصور ورطب يقبل ولكن هذا الذي تيسر لنا في شرح هذا
الكتاب يستبين عليهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عن ..
مقدر غواصين الاسرار وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة وانطمست
فيه اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون الحق في الامور الا كبة مدعوة ويرى الفاء اوضاع جماهير الحق
ضلالة هذا مع ما اعترانا من العجز والعثور وانفساخ عظيم القوى الى الكلل والفتور والتمس من
جبلت طبيعته على الانصاف واجتنب الوزيرة عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين الالطاف
واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التأمل والاستكشاف وانه اذا اغتر ذرة ع سهو يرسله بيد يحلل كتاوز وعفو
فانه للخطأ المعترف وبالقصور والعجز معترف وذلك لفقد البضاعة وقصور الباع في الصناعة
ومع هذا اعتقد ان هذا الشرح بحمد الله كلام لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب لقرينه قريبه من الافهام
في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية ذلوه مشتملا مع قصوره على نكت لطيفة وتعرفات مليحة
من ربعة لعل النفس ملكه لاستخراج المسائل المعضلة ونقد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على انه لا ارى
اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تحصر فيما فهمت ومعارف الحق لا تتقيد
بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد والعلم من ان يحيزه عقد دون عقد والله اعلم بالصواب
اللهم لا دليل الا بابك ١٢٣